
THE DIRECTOR GENERAL OF
Regr. No.

JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XII



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, RÉGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVIII

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1878.

La séance est ouverte à une heure, par M. Garcin de Tassy, président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Ferté, élève de l'École pratique des hautes études et de l'École des langues orientales vivantes, présenté par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.

Édouard Lorgeon, interprète du consulat de France à Bangkok, présenté par MM. Garcin de Tassy et Guyard.

Félix Thessalus Boittier, membre de la Société allemande d'anthropologie, 46, boulevard Central, à Bruxelles, présenté par les mêmes.

M. Garcin de Tassy exprime le regret que son état

de santé ne lui permette pas de présider habituellement les séances de la Société, et donne ensuite la parole à M. Pavet de Courteille, qui présente le rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1877. L'assemblée, adoptant les conclusions du rapport, vote des remercîments aux membres de la Commission des fonds.

M. E. Renan, secrétaire, donne lecture du rapport annuel.

M. Clermont-Ganneau, qui devait faire une lecture, étant retenu chez lui par une indisposition, on procède immédiatement au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. Garcin de Tassy.

Vice-présidents : MM. Adolphe Regnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire : M. Ernest Renan.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. de Longpérier.

Commission des fonds : MM. Barbier de Meynard, Garrez, Specht.

Censeurs : MM. Pavet de Courteille, Defrémery.

Membres du Conseil : MM. Pavet de Courteille, Dulaurier, Oppert, Senart, Stanislas Guyard, Defrémery, Bréal.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Almanach mahrati* pour l'année 1878-1879.

— *Des couleurs considérées comme symboles des points de l'horizon chez les peuples du Nouveau Monde*, par H. de Charencey. In-8°.

— *Avesta*, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte zend, par C. De Harlez. Tome II. In-8°.

— *Essai sur la symbolique planétaire chez les Sémites*, par H. de Charencey. In-8°.

Par le rédacteur. *The Indian Antiquary* (mai 1878).

— *Revue africaine* (mars-avril 1878).

Par la Société. *Le Globe*, journal géographique de Genève, tome XVII, 3e série, livraison 1. 1878.

Par l'auteur. *De verbis denominativis linguæ bactricæ*, scripsit Eug. Wilhelm.

Par le rédacteur. *En-Nahlat* (l'Abeille). Nos des 15 mai, 1er et 15 juin 1878.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1878.

PRÉSIDENT.

M. Garcin de Tassy.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Ad. Regnier.
Barthélemy Saint-Hilaire.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. de Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Barbier de Meynard.
Garrez.
Specht.

CENSEURS.

MM. Pavet de Courteille.
Defrémery.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Pavet de Courteille.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
De Khanikof.
Clermont-Ganneau.
De Vogüé.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
Rodet.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1877-1878,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1878,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Vous avez voulu, l'an dernier, me confier pour cinq ans encore les fonctions si honorables de secrétaire de votre Société. Je me sens infiniment flatté de ce choix, qui, grâce au dévouement éclairé de M. Barbier de Meynard et à l'esprit de bonne confraternité qui règne parmi nous, ne m'impose qu'un fardeau bien facile à porter. Le compte rendu annuel que je dois faire de vos travaux serait une tâche des plus délicates ou plutôt une tâche impossible, si tous vous ne m'aidiez à l'accomplir par les précieux renseignements que vous me fournissez, et surtout par l'esprit d'indulgence avec lequel vous voulez bien accueillir des jugements rapides, des référés improvisés sur l'heure, et qui ne peuvent

avoir d'autre mérite que celui de la sincérité. Pas une fois vous n'avez réclamé contre des appréciations que je cherche à rendre aussi impersonnelles que possible, mais qui, par la force des choses, impliquent néanmoins une certaine manière de voir et de juger. La Société asiatique, uniquement attentive aux progrès de la science, c'est-à-dire à l'augmentation du trésor des faits constatés, n'a aucune opinion ni politique, ni littéraire, ni religieuse, ni même philosophique (si l'on entend par philosophie quelque chose de dogmatique et d'arrêté). Tout membre de la Société, en même temps qu'il garde l'entière liberté de ses opinions, a le droit que, dans le compte rendu qui vous est présenté, la balance ne penche pas un moment en faveur de doctrines différentes des siennes. J'essaye de réaliser cette impartialité; mais cela me serait tout à fait impossible sans la largeur d'esprit que vous apportez ici, sans cette tolérance réciproque que nous demandons et accordons tour à tour, et qui nous permet de ne rien sacrifier dans les questions de vérité, justement parce que, dans les questions de personnes, nous ne nous départons jamais d'une mutuelle déférence et d'une respectueuse confraternité.

Une critique comme celle qui est de mise en ce jour serait fade, si toute appréciation lui était interdite. Elle serait, d'un autre côté, déplacée, si elle paraissait une distribution d'éloge ou de blâme et impliquait des jugements personnels. Tout travail sérieux, entrepris de bonne foi et dans une intention

désintéressée, est un service rendu et mérite d'être accueilli avec égard. On ne nie pas qu'il y ait des travaux superficiels, absurdes même, qui, loin de servir la science, la desservent, en troublant les esprits. Mais l'omission, en pareil cas, nous paraît le meilleur parti. Non que nous blâmions ceux qui, plus militants, s'envisagent comme chargés d'une sorte de rôle de gendarmerie littéraire et scientifique, et se croient obligés de signaler les publications tout à fait défectueuses. Tel ne saurait être, en tout cas, le devoir d'une société scientifique ni de ceux qui la représentent. Montrer le progrès de la science, dresser le bilan exact de ce qui a été gagné dans l'année, sans tenir grand compte des pertes, des efforts en sens contraires, qui ne seront pas écrits au livre de vie de la science future, voilà le devoir de votre secrétaire. Vous l'aiderez, Messieurs, à le remplir. Vos travaux, toujours inspirés par la plus saine méthode, seront la matière excellente qui alimentera ces rapports, en fera la vie et la valeur.

Vous avez enfin tranché, Messieurs, la difficile question de votre local. Pour la première fois depuis des années, vous habitez un appartement loué par vous et ne servant qu'à vous seuls. Il n'y aurait peut-être qu'à s'en réjouir, si les expériences que vous avez traversées ne vous avaient laissé quelques fâcheux souvenirs. Il est clair que l'importance de vos études et la diligence que vous y portez ne sont pas suffisamment comprises de tous ceux qui devraient les comprendre. Uniquement voués aux travaux de

première main, vous ne faites aucun sacrifice à la frivolité du public. Vous ne recherchez pas la publicité que donnent les journaux incompétents. Tout en désirant que vos études soient goûtées et appréciées du plus grand nombre possible de personnes éclairées, vous ne cherchez pas à élargir ce cercle. Vous avez mille fois raison; mais vous portez les conséquences d'avoir raison. Moins réservés, vous auriez peut-être mieux réussi. Si l'on avait cru, en favorisant votre juste désir d'être logés par l'État, plaire à une clientèle bruyante, cultivant la réclame et soucieuse de popularité, on eût peut-être tenu davantage à vous satisfaire. Il y a plus d'un exemple qui montrerait au besoin qu'une société n'est pas toujours traitée en proportion de sa modestie (vertu bien rarement récompensée) et de ses solides services. Mais n'importe; vous ne changerez pas. Votre but est la recherche de la vérité; vous ne préférerez pas à ce but noble et philosophique les succès que donnent l'intrigue et l'esprit de coterie. Vous durerez; votre œuvre sera estimée quand les frivoles succès qu'on obtient en flattant les gens du monde seront oubliés. Un des plus graves dangers de notre temps est la perte de tout *criterium* scientifique. L'autorité que donnent les études spéciales longtemps prolongées est de moins en moins comprise. Vous protestez contre ce défaut, Messieurs, par votre seule existence, par le seul fait de maintenir votre ancien esprit. Vous avez la seule récompense qui vaille la peine d'être poursuivie, celle que les sages antiques

résumaient en ces termes : « Bien faire et être estimé des Grecs. »

Ce que nous venons de dire de notre Société, nous pouvons le dire de nos recherches, dans un sens général. De grands sacrifices ont été faits par l'État, depuis des années, pour le progrès de toutes les branches d'études. Nous y applaudissons hautement; mais peut-on dire que nos études orientales aient eu dans ces encouragements la part proportionnelle qui leur est due? Les études grecques et latines ont pour séminaires l'École normale, l'École d'Athènes, l'École de Rome; elles ont pour débouché douze ou quinze facultés ou plutôt l'université tout entière. Les études du moyen âge sont, comme elles doivent l'être, largement représentées et récompensées. Qu'a-t-on fait pour nos études, Messieurs? Quel avenir a-t-on ouvert à une jeunesse qui ne demande qu'à travailler pour l'honneur du pays? Presque rien, il faut le dire. Serait-ce trop de demander qu'il y eût pour les études orientales des bourses d'étude et de voyage, quelque chose d'analogue aux écoles d'Athènes et de Rome? Ne serait-il pas juste surtout qu'il y eût dans les facultés des lettres de province trois ou quatre chaires au moins consacrées aux langues et aux littératures orientales. Paris a le Collège de France, l'École des langues orientales vivantes, l'École des hautes études. Mais la province? Est-il admissible que, d'un bout à l'autre de la France, Paris et, dans une limite très-restreinte, Marseille exceptés, il n'y ait pas un seul moyen d'acquérir une notion quel-

conque dans un ordre de connaissances si important? Faut-il s'étonner après cela de cette ignorance qui se révèle si naïvement quand elle trouve quelque occasion de s'exprimer? Nous ne voulons rien exagérer. Nous ne rêvons pas pour les études orientales un rôle classique. Les littératures grecque et latine resteront toujours en possession de faire l'éducation de la jeunesse, en ce qui concerne le goût et le style. Le moyen âge aura toujours pour nous, qui en sortons, un intérêt majeur. Mais, au point de vue de l'historien de l'esprit humain, l'Orient a peut-être un intérêt supérieur encore. Il renferme l'origine de toutes choses. Ayant été beaucoup moins cultivé scientifiquement que l'antiquité classique et le moyen âge, il réserve au travailleur bien plus de découvertes. Mais, pour comprendre cela, il faut une vue étendue des recherches historiques, un esprit philosophique, capable de s'élever au-dessus de ce qui amène des résultats tangibles et immédiats. Il faudrait surtout la volonté, qui ne se repose pas dans de vagues promesses, mais qui résolûment se met à l'œuvre. Vous savez attendre, Messieurs, et c'est ainsi que vous finirez par avoir raison. Si vous ne faites aucune concession au public, le public viendra à vous. Le nombre toujours croissant de vos adhérents prouve votre force et vous est un gage de l'avenir.

M. Honoré Chavée, que la mort a enlevé cette année, à l'âge de soixante-deux ans, aux études de philologie comparée, n'appartenait pas à votre So-

ciété; mais ce n'en était pas moins un ardent et vaillant travailleur, dont nous reconnaissions tous le zèle et l'activité. C'était peut-être moins un philologue qu'un apôtre de la philologie. La science, comme il la comprenait, n'était pas un conglomérat, résultant des acquisitions faites chaque jour; c'était un dogme, qu'il fallait adopter tout entier au nom de ce qu'il appelait « la méthode intégrale. » Et ce dogme avait des conséquences pratiques. Nous nous complaisons tous dans la pensée d'un idiome aryen primitif, qui serait aux idiomes particuliers de la famille indo-européenne ce que le latin est aux langues romanes. Mais c'est là pour nous une hypothèse toute spéculative. Chavée voulait que l'*aryaque* fût un jour une vérité et qu'il redevînt la loi de la pensée. Les mots, impliquant deux choses, l'idée et la syllabe, vivent deux vies à la fois, la vie de la syllabe et la vie du sens. La vraie méthode, selon Chavée, est celle qui étudie simultanément les lois de la phonologie et celles de l'idéologie. Malgré certaines exagérations, Chavée a rendu de vrais services; c'était un infatigable prédicateur; il avait la foi qui se communique et s'impose à autrui. Sa mémoire était extraordinaire, et l'étendue de ses connaissances très-remarquable. Il aimait l'enseignement, et évidemment il enseignait bien; car il a formé des élèves qui lui ont été fort attachés et qui tous se distinguent par l'amour de la philologie comparée et par un esprit philosophique distingué. La conséquence de la méthode intégrale de Chavée fut qu'on ne remarque pas dans ses ouvrages un sensible

progrès. Sa *Lexiologie indo-européenne*, parue en 1848, diffère peu de son *Idéologie lexiologique des langues européennes*, que la piété de sa veuve a publiée après sa mort[1]. Comme tous les autodidactes, il tourna beaucoup sur lui-même. Il inventa, pour son compte, la philologie comparée, quand M. Bopp l'avait déjà inventée. Pour les esprits de ce genre, la valeur des résultats obtenus n'est pas toujours en proportion avec l'originalité d'esprit qu'ils y dépensent ni avec la persévérance qu'ils mettent à les affirmer.

L'effort d'un esprit chaque jour attentif à s'améliorer et à s'étendre est, au contraire, ce qui fait le prix des travaux de notre confrère M. Bréal. Ces essais élaborés avec le soin le plus minutieux jusqu'à la dernière syllabe, M. Bréal les revoit sans cesse, et l'excellent volume où il vient de les réunir[2] a tout le prix d'un travail nouveau. On n'a jamais mieux montré que la même méthode peut s'appliquer à la religion et au langage, que la mythologie et la linguistique sont deux sciences tout à fait sœurs. Comme le regretté Chavée, M. Bréal se préoccupe de l'enseignement pratique des langues; mais il y met beaucoup plus de réserve; il sait mieux que personne que la science et la pédagogie sont choses diverses, quoique se prêtant un mutuel secours. Un nouveau mémoire sur le nombre des cas

[1] *Idéologie lexiologique des langues européennes*, Paris, Maisonneuve, XVI-68 pages in-8°.

[2] *Mélanges de mythologie et de linguistique*. Paris, Hachette, VIII-416 pages in-8°.

dans la primitive grammaire indo-européenne[1] prouve que cette louable activité trouvera longtemps des choses nouvelles à tirer du sol le plus profondément remué.

MM. Hovelacque et Vinson[2], M. André Lefèvre[3] ont également recueilli en volume des études diverses, que les bons esprits aimeront à relire. La Société de linguistique de Paris, de son côté, tient toujours école d'excellente philologie[4].

M. Paul Regnaud continue ses études sur la philosophie vedanta[5] avec la plus louable assiduité. La subtilité de cette singulière théologie n'est pas une raison pour ne pas y appliquer la plus exacte analyse. Notre siècle doit à tous de porter dans ces vieilles pensées obscures un jet de puissante lumière électrique, avant qu'elles ne meurent. Disons-en autant des littératures. On ne cherche plus guère dans la littérature sanscrite, comme on faisait il y a cinquante ans, des morceaux d'une valeur absolue. Et pourtant personne ne lira sans charme l'élégante traduction que M. Foucaux a donnée de *Malavika et*

[1] *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. III, 4e fascic. p. 322-324 (Vieweg, 1877).

[2] *Études de linguistique et d'ethnographie.* Paris, Reinwald, VIII-375 pages in-12.

[3] *Études de linguistique et de philologie.* Leroux, 1877, 380 pages in-12; *Religion et mythologie comparées.* Leroux, 1877, 330 pages in-12.

[4] *Bulletin de la Soc. de ling. de Paris*, n° 18 (mars 1878).

[5] *Revue philosophique* (Paris, Baillière), décembre 1877, février et mai 1878.

Agnimitra[1]. Wilson eut bien tort de présenter ce drame comme inférieur à *Sakountala* et à *Urvaci;* il méritait la même réputation, et il semble bien, quoi qu'on en ait dit, appartenir également à Kalidasa. Personne mieux que M. Foucaux ne sait rendre ces tableaux de mœurs hindoues, excepté peut-être Mme Mary Summer, qui, dans un volume aussi élégant d'exécution typographique que de composition et de style[2], nous a raconté avec talent, par des procédés qui tiennent le milieu entre la traduction et la composition libre, quelques-uns des plus charmants récits du peuple conteur par excellence. Le style hindou allégé par la main habile de Mme Mary Summer n'a plus que de l'aisance, et la traduction ainsi arrangée se trouve en définitive plus fidèle que celle qui, en étant littérale, laisse une impression de gaucherie et de pesanteur.

Les savants articles de critique sanscrite de M. Barth[3], de M. Feer[4], de M. Bergaigne[5] sont des travaux originaux, par les thèses de doctrine

[1] *Malavika et Agnimitra*, drame sanscrit traduit par M. Ph.-Éd. Foucaux. Bibl. elzévirienne. Leroux, XII-118 pages.

[2] *Contes et légendes de l'Inde ancienne*, par Mary Summer, avec une introduction par Ph.-Éd. Foucaux. Paris, Leroux, x-153 pages in-12, Bibl. elzév.

[3] *Revue critique*, 21 juillet (Paris, Leroux), 11 août, 15 septembre, 22 septembre 1877; 1er juin, 8 juin, 29 juin 1878.

[4] *Revue critique*, 14 juillet.

[5] *Revue critique*, 8 sept. Un professeur de faculté, M. Philibert Soupé, a donné une sorte d'histoire de la littérature sanscrite, qui n'a sûrement la prétention de rien apprendre aux indianistes, mais qui résume bien des études fort suivies. *Études sur la littérature sanscrite*. Paris, Maisonneuve, 365 pages grand in-8°.

que les auteurs y ont insérées. Notre vénérable président, d'un autre côté, ne se fatigue pas de nous instruire. Grâce à lui, nous assistons à tout le mouvement littéraire et religieux de l'Inde contemporaine comme le mieux informé des Anglais de Calcutta[1]. Je ne connais rien de plus vivant que ce tableau; car les analyses de M. Garcin de Tassy sont faites avec infiniment de naturel et de sincérité.

Nos études iraniennes, qui languissaient, se sont merveilleusement ranimées depuis l'impulsion qu'elles reçurent il y a quelques années de M. Bréal[2]. M. James Darmesteter ne se repose pas après les grands et beaux travaux qu'il nous a récemment donnés. Sur une foule de points de détail[3], il a proposé des conjectures, des combinaisons nouvelles, marquées au coin de la plus rare sagacité. M. Hovelacque a publié le commencement d'un grand travail d'ensemble sur l'*Avesta*[4]. C'est une savante préface, où l'auteur pose parfaitement la question, montre les différents systèmes en présence et les juge avec

[1] *La langue et la littérature hindoustanies en 1877.* Paris, Maisonneuve, 104 pages in-8°. Comp. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1878, p. 55-56.

[2] *Mélanges de myth. et de ling.*, p. 187 et suiv.; *Revue critique*, 27 oct. 1877.

[3] *Mém. de la Soc. de ling. de Paris*, t. III, fascic. 1, p. 302-321; *Revue critique*, 18 août, 15 sept. 1877.

[4] Hovelacque, *Zoroastre et le mazdéisme;* 1re partie, introduction : découverte et interprétation de l'*Avesta*. Paris, Maisonneuve, 1878, in-8°, v-145 pages. Le même : *Les médecins et la médecine dans l'Avesta*, 21 pages in-8°.

une rare impartialité. M. le chanoine de Harlez écrit dans votre journal et semble vouloir se rattacher à notre mouvement; nous l'envisagerons donc comme un confrère. Ceux mêmes qui font des réserves sur certaines assertions de ce savant iraniste reconnaissent que sa traduction de l'*Avesta*[1] est une œuvre vraiment scientifique, complétant celle de Spiegel, la rectifiant parfois. M. de Harlez a donné, dans votre journal, l'explication et en quelque sorte l'apologie de sa méthode. Dans ces articles judicieux[2], il s'élève, avec raison, ce semble, contre l'abus du sanscrit et des comparaisons védiques dans l'interprétation du *Zend-Avesta*. M. de Harlez pense avec M. Spiegel qu'une réforme religieuse accomplie à une époque historique a modifié chez les Iraniens le naturalisme antique et donné aux mots des sens moraux analogues à ceux de la religion juive de l'époque prophétique. Il est certain que ces distinctions de plans sont souvent nécessaires en critique. Dans la plus haute antiquité sémitique, la fête du *paskh* fut très-probablement la fête du printemps. On se tromperait fort cependant si l'on concluait de là que les juifs et les chrétiens attachent de nos jours à cette fête une si-

[1] *Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, traduit du texte par C. de Harlez. T. I, VIII-292 pages; t. II, 250 pages; t. III, 140 pages. Paris, Maisonneuve; Liége, Grandmont-Donders. Voy. les articles de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Journ. des Sav.*, janvier, février, mars, avril, juin 1878.

[2] Février-mars et avril-mai-juin 1877, février-mars 1878. Comp. avril-mai-juin 1877, p. 508-510, août-septembre 1877, p. 284-289. Tirage à part, *Études avestiques*, 72 pages.

gnification naturelle. M. de Harlez cherche aussi à établir que l'Avesta ne fut pas la religion de l'époque achéménide. Il a encore probablement raison sur ce point. Il est difficile que cette religion étroite, aux prescriptions minutieuses, aux innombrables entraves, qui lient le masdéen à toutes les heures du jour et de la nuit et lui rendent la vie de relation presque impossible, il est difficile, dis-je, qu'une telle religion ait été le culte officiel d'un grand peuple. L'*Avesta* est un code plus restreint encore que la *Thora* juive; il touche parfois aux scrupules du *Talmud*. De telles utopies piétistes ne sauraient guère être considérées comme des codes nationaux ayant fonctionné officiellement. Qui nous dira enfin l'histoire vraie, siècle par siècle, de la religion de l'Iran? Tant que ce problème ne sera pas résolu, il y aura une lacune énorme dans l'histoire religieuse de l'Asie et du monde. Il est clair, en effet, qu'il y eut entre le développement iranien et le développement juif et chrétien un croisement d'importance majeure. Dans quelles conditions se fit ce croisement? Dans quel ordre le messianisme parsi et le messianisme juif dérivent-ils l'un de l'autre? Nous attendrons peut-être longtemps encore avant de le savoir.

M. Rodet a recueilli avec soin les textes iraniens relatifs à Tour et Touran, et bien groupé tout ce qui concerne les mythes étymologiques relatifs à ces deux mots[1].

[1] *Le Touran et les Touraniens*, selon la tradition persane. Paris, Leroux, 1877. 24 pages in-8°.

La belle publication restée inachevée par la mort de M. Mohl est enfin terminée, grâce aux soins de M. Barbier de Meynard. Le dernier volume du *Schah-Nameh*, avec les index indispensables, a paru, et l'œuvre à laquelle notre illustre ami avait consacré sa vie ne restera pas, comme tant d'autres, inachevée. Avec un zèle digne des plus grands éloges, Mme Mohl a fait suivre sans aucun retard la réimpression en petit format[1]. Mohl voulait donner, comme suite à son ouvrage, une histoire de toutes les épopées persanes, une analyse des principaux de ces poëmes. Belle tâche qui devrait tenter ceux d'entre nous qui ont fait de cette belle et curieuse littérature persane la province de leur choix!

Les personnes qui ont du goût pour l'histoire littéraire envisagée d'une manière philosophique attachent beaucoup d'importance a ces drames persans, ayant pour éternel sujet le massacre des Alides, que chaque année l'on voit éclore en Perse de nos jours. C'est à M. Alexandre Chodzko et à M. de Gobineau que nous devons la connaissance de ces bizarres compositions, nées dans des conditions tout à fait semblables à celles où apparurent nos mystères du moyen âge. M. de Gobineau en a décrit parfaitement le caractère. Aujourd'hui M. Chodzko vient de nous donner la traduction de cinq de ces morceaux[2].

[1] *Le livre des Rois par Abou'lkasim Firdousi*, traduit et commenté par Jules Mohl. Petite édition publiée par Mme Mohl, Paris, Imprimerie nationale, tome VI, VIII-568 pages; t. VII, XV-451 pages.

[2] *Théâtre persan, choix de téaziés ou drames*, traduits pour la pre-

Le style de ces drames en plein air a trop souvent la mollesse et la prolixité auxquelles n'échappe, depuis des siècles, presque aucune œuvre de l'Orient. La langue n'a rien de précieux, rien qui dépasse les ressources banales d'une exubérante facilité. Ce qui étonne, c'est la variété d'invention qui éclate dans ces œuvres singulières. Nulle part ne se voient mieux les lois intimes qui président aux différents développements littéraires. La Perse a toujours eu l'épopée, et voilà qu'elle commence à posséder le drame. La *kasida* arabe, sans récit ni mise en scène, est comme une longue arabesque, artistement travaillée; elle manque de fantaisie; elle est froide, étrangère à toute émotion. Ici, au contraire, le romantisme déborde. Shakespeare reconnaîtrait sa race à ce quelque chose de profond, de saisissant, d'excessif. Les personnages sont arabes; mais le sentiment est d'un tout autre monde. Le grand défaut du Mahomet historique est d'être aussi peu touchant que possible. Le Mahomet légendaire des chiites est mélancolique et pleureur. Les pressentiments qui remplissent les derniers jours de Mahomet, les visions qui empoisonnent la fin de sa vie, en lui révélant que les Arabes tueront tous les saints de sa famille, sont très-bien nuancés. Touchante surtout est la pièce intitulée *le Jardin de Fatima*, destinée à montrer la brutalité d'Omar. Mais la plus frappante de toutes les pièces publiées par M. Chodzko est sûrement celle qui est

mière fois du persan par A. Chodzko. Paris, Leroux, 1878, XXXVI-220 pages, Bibl. elzévirienne.

intitulée *le Monastère des moines européens*. Le principal personnage est la tête de l'imam Hossein. Déposée pour une nuit dans un couvent chrétien, la tête récite des versets du Coran; tous les personnages célèbres de l'Ancien et du Nouveau Testament viennent lui porter leurs compliments de condoléances; Jésus, en particulier, vient saluer son confrère dans le martyre et attester sa sainteté. Ainsi le génie mystique de la Perse a réussi à donner à l'islamisme ce qui lui manquait, l'idéal tendre et souffrant, la Passion.

L'archéologie et l'épigraphie sémitiques continuent d'être l'objet de prédilection des études d'une jeune école pleine d'ardeur, d'esprit sagace, et à laquelle on peut annoncer le plus bel avenir. Le zèle avec lequel la Syrie a été explorée depuis trente ans a porté ses fruits[1]. L'archéologie syrienne sera bientôt une science organisée, ayant ses règles et ses lois. L'épigraphie sémitique fait de rapides progrès. Nous aurions bien aimé à vous annoncer dès cette année la publication du premier fascicule du *Corpus inscriptionum semiticarum*. A notre grand regret, cela n'a pas été possible. Nous espérons fermement que, l'année prochaine, nous vous présenterons le com-

[1] Voir, pour s'en former une idée, l'Histoire, tardivement publiée, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, depuis 1861, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XXV, XXVII et XXIX, premières parties. Ces trois demi-volumes ont paru en 1877. Ils sont pleins de détails intéressants pour l'Orient.

mencement de ce grand ouvrage, qui, en rapprochant des textes épars jusqu'ici, ouvrira sûrement la voie à des idées nouvelles et à des combinaisons auxquelles on n'avait pas encore songé.

Beaucoup de textes nouveaux ont été recueillis et ont vu le jour. Le cabinet des antiques a acquis des fragments de patères de bronze, venant de Chypre, mais qui, d'après des indices bien concordants, semblent provenir réellement de la côte de Phénicie[1]. Ces textes paraissent de la plus haute antiquité; le caractère se rapproche beaucoup de celui de l'inscription de Mescha. Le dieu auquel les patères furent consacrées était *Baal-Liban*.

Les fouilles de Délos dirigées par M. Homolle, membre de l'École d'Athènes, ont amené la découverte d'une inscription bilingue, dont la partie phénicienne est malheureusement tout à fait mutilée[2]. On ne peut assez le regretter; car certainement le texte sémitique eût porté sur un ordre d'idées et de formules peu ordinaire en épigraphie, et il est probable que le protocole royal qu'il contenait eût offert des moyens pour fixer la chronologie de la petite dynastie à laquelle appartenait Eschmounazar. Cet exemple prouve du moins combien d'espérances sont permises et combien de questions aujourd'hui douteuses seront un jour tranchées par des textes.

M. Halévy a repris l'étude de l'inscription de Byblos, d'après le tracé de M. Euting, et a gagné cer-

[1] *Journal des Savants*, août 1877.

[2] Académie des inscriptions et belles-lettres, 15 mars 1878.

taines parties des dernières lignes qui avaient échappé aux efforts des premiers interprètes[1] de ce monument. Il a fait quelques observations sur l'inscription de Carpentras[2] et expliqué un de ces disques judéo-babyloniens (couvercles de jarres à blé ou à huile?) où les idées talmudiques s'associent bizarrement aux folies de la magie et des talismans[3].

M. Reboud nous a donné d'utiles renseignements sur l'importante collection d'inscriptions puniques recueillie par feu M. Lazare Costa, et a publié le facsimile de plusieurs d'entre elles[4]. Cette belle collection a été acquise par le musée de Constantine. Le déchiffrement complet de ces textes fournira de précieuses données sur l'histoire de la Numidie et sur l'influence carthaginoise en ces pays de l'intérieur. Le Recueil de la Société de Constantine[5] contient un autre texte singulier, une inscription gravée sur un tumulus, et qui ressemble aux inscriptions du Safa. Avis à qui de droit.

M. Philippe Berger s'attache aux monuments de l'Afrique, et en tire de très-intéressants résultats. La précieuse collection de cippes à Tanit, qui est déposée à la Bibliothèque nationale, lui a fourni des données précieuses pour l'archéologie carthaginoise,

[1] Académie des inscr., 12 et 17 avril, 3 mai 1878.

[2] *Zeitschrift der d. m. G.*, 1878, p. 206-207.

[3] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1877, p. 288 et suiv.

[4] Dans le *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1876-1877, p. 434-462 et 10 planches; tirage à part in-4°, 24 pages, Arnolet, Constantine.

[5] Planche XII, p. 328.

jusqu'ici bien mal connue[1]. Les cippes en question, au-dessus de l'inscription votive, contiennent fréquemment des représentations figurées. Ces représentations sont parfois très-singulières, burlesques même. On ne vit jamais symbolisme religieux plus grossièrement naïf, moins préoccupé d'idéal, exprimé d'un trait plus réaliste et plus sûr. Les représentations d'animaux en particulier offrent un grand intérêt pour l'histoire naturelle et pour l'histoire de l'art du dessin. Le culte, la vie privée, l'industrie carthaginoises reçoivent de ces petits monuments, trop longtemps dédaignés, les plus utiles éclaircissements. Ce qu'il y a de particulier, c'est que ces stèles proviennent toutes d'un seul temple de Carthage, le temple de *Tanit pené-Baal*, ou « Face de Baal ». M. Berger a étudié cette dénomination, une des plus obscures de la théologie phénicienne, et a bien montré qu'il faut continuer à y chercher un sens mythologique, et non un sens géographique, comme on l'avait proposé[2].

M. Clermont-Ganneau vous a donné de nouvelles preuves de sa sagacité en fait d'interprétations archéologiques. Quoi de plus ingénieux que cette explication de la patère de Palestrine[3], où les scènes en apparence les plus incohérentes sont ramenées à tout ce qu'il y a de plus simple, au moyen d'un principe

[1] *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage.* Extrait de la *Gazette archéologique.* Paris, Maisonneuve, 31 pages in-4°.

[2] *Journal asiatique*, février-mars 1877.

[3] *Journal asiatique*, février-mars 1878.

susceptible de nombreuses applications, la juxtaposition iconographique de scènes successives, ainsi qu'on l'observe dans les peintures du moyen âge, au Campo-Santo de Pise, par exemple? Une foule de descriptions de coupes et de boucliers dans Homère, Hésiode, Théocrite, qui semblent d'abord impossibles, deviennent de la sorte faciles à concevoir. M. Clermont-Ganneau n'exagère pas en considérant ces patères et les autres monuments du même genre déjà connus comme ayant exercé une influence décisive sur la formation de certains mythes grecs, surtout du mythe d'Héraclès. L'étude comparative qu'il en fera constituera sûrement un travail de première importance, et sera l'un des ornements de votre journal.

Vous avez tous lu également, avec l'intérêt qu'il mérite, ce mémoire sur le dieu Satrape, où notre savant et ingénieux confrère a groupé, autour d'une appellation divine révélée par une inscription du Liban, des textes décisifs et des rapprochements pour la plupart très-plausibles[1]. M. Ganneau sait mieux que personne distinguer les certitudes des conjectures; il ne tient pas pour indissolubles les légères associations d'idées qu'il sait créer avec un rare bonheur. Mais ce qui fait que ces séries de conjectures ont leur prix, même quand elles ne constituent pas une démonstration, c'est qu'elles sont toujours organiques, toujours inspirées par un vrai sentiment

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1877.

des lois qui ont présidé aux croyances antiques et à leurs transformations. M. de Longpérier[1], M. François Lenormant[2] ont élucidé plusieurs points de détail. Le dernier a proposé sur l'architecture phénicienne des vues ingénieuses[3]. M. Colonna Ceccaldi a repris la question de Sarba, dans le Kesrouan, et est arrivé au même résultat que ceux qui l'avaient déjà identifié avec Palæbyblos[4].

Que la côte méditerranéenne de la France ait eu des comptoirs et des colonies phéniciennes, telles que Monaco, Port-Vendres, c'est ce qu'on a démontré depuis longtemps. Mais peut-être, en ces derniers temps, a-t-on exagéré cette thèse, en tirant des conséquences forcées de l'inscription phénicienne de Marseille et en se contentant trop facilement de certaines étymologies. On se convaincra un jour que l'inscription de Marseille ne prouve rien pour l'existence d'une période phénicienne dans l'histoire de la ville phocéenne. Cette inscription a été gravée à Carthage, sur pierre d'Afrique; elle mentionne un temple et des suffètes carthaginois. Il faut néanmoins savoir gré à M. l'abbé Bargès[5] et à M. Desjardins[6] des nombreux renseignements qu'ils

[1] *Journal des Savants*, sept. 1877.

[2] *Gazette archéologique*, 13e année, p. 185-188.

[3] *Revue de l'architecture* de M. César Daly, 1877, col. 99 et suiv., 193 et suiv. et planches.

[4] *Revue archéologique*, janv. 1878.

[5] *Rech. archéol. sur les colonies phéniciennes établies sur le littoral de la Celto-Ligurie*, Paris, Leroux, 160 pages in-8°.

[6] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1877, p. 79 et suiv.

ont recueillis et qui, s'ils ne sont pas tous d'égale valeur, ont du moins l'avantage de fournir aux critiques les éléments du débat.

L'an dernier, en vous annonçant la publication des inscriptions du Safa, par M. de Vogüé, j'osais ajourner à un an notre jeune et vaillante école d'épigraphistes. « Dans un an, j'en suis sûr, disais-je, je vous annoncerai que le problème est résolu à la satisfaction de tous. » Grâce à M. Halévy, cette prophétie s'est accomplie. Oui, la clef de ces singuliers *graffiti* du désert basaltique situé à l'est du Hauran est trouvée d'une façon qui ne laissera plus de place que pour des rectifications de détail[1]. Le problème, comme je me permettais de le dire, n'est pas de première difficulté. Certaines bases devaient se révéler tout d'abord à l'observateur attentif, le ל initial de la plupart des *graffiti*, le groupe représentant בן, les formes caractérisées de l'*aleph*, du *mem*, du *thav*, etc. En procédant du connu à l'inconnu, M. Halévy a identifié les vingt-trois lettres de l'alphabet safaïte (cet alphabet a deux *heth*, comme l'éthiopien). De ce déchiffrement résultent des noms propres arabes, toujours satisfaisants, conformes à ceux que présentent les inscriptions grecques du Hauran et le *Kitâb-el-Aghâni*. La langue est de l'arabe, non de l'araméen. Le caractère se case bien dans l'ensemble de la paléographie sémitique; il se rat-

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1878, p. 269 et suiv.; *Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1877; *Zeitschrift der d. m. G.*, 1878, p. 167 et suiv.

tache à la famille du sud et servira peut-être à expliquer la filiation des deux familles, phénico-araméenne et éthiopico-himyarite. Si, comme on est en droit de le supposer, les inscriptions qu'on a signalées dans l'Arabie centrale ont de l'analogie avec celles du Safa, ces dernières se trouveront avoir été l'avant-garde du monde épigraphique des inscriptions arabes proprement dites. Où est le temps où M. de Sacy consacrait un vaste et savant mémoire à la question de savoir si les Arabes avaient écrit avant Mahomet? Si une inscription analogue à celles du Safa se trouve sur un *ridjm* près de Constantine, comme nous le supposions tout à l'heure, cela voudrait dire simplement que des Arabes servirent en Numidie et y laissèrent des traces de leur écriture, comme des Palmyréniens y ont servi et écrit.

Lentement, discrètement, comme à dessein pour entretenir notre impatience, M. Clermont-Ganneau ouvre de temps à autre ce riche portefeuille de Palestine, qui contient tant de curieuses inscriptions, tant de précieuses observations topographiques. Cette fois, ce sont les tombeaux dits *des prophètes*, sur le mont des Oliviers, qui ont fait l'objet principal des communications de ce pénétrant archéologue[1]. M. Ganneau montre très-bien qu'il y faut voir un *polyandrion* des siècles chrétiens, occupé surtout par des gens de la Batanée et du Hauran. On sait que les Églises de ces contrées étaient ébio-

[1] Académie des inscr., 8, 15, 22 mars 1878.

nites et judéo-chrétiennes, en schisme avec l'Église grecque orthodoxe. Peut-être avaient-elles de ce côté leur cimetière à part. Une note bien raisonnée sur la campagne d'Abiyah et le site de la ville biblique de Yechâna[1], une très-intéressante communication sur la Bethphagé des croisés et sur un curieux monument du moyen âge, qui vient d'y être découvert[2], font également beaucoup d'honneur à notre confrère. M. Victor Guérin a lu, de son côté, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres[3] des extraits de son grand ouvrage sur la Galilée, relatifs à Jotapata et à Saint-Jean-d'Acre; on y trouvera d'utiles renseignements.

J'ai relu plusieurs fois, en me disant comme Strepsiade : « Non, vous ne me persuaderez pas, quand même vous me persuaderiez, » les deux opuscules de quelques pages, mais pleins de substance et de calculs, de M. Oppert, sur la chronologie primitive de la Genèse[4]. Il est clair que les chiffres qui font la base des premières pages de la cosmogonie hébraïque ne sont pas arbitraires; que la durée, par exemple, attribuée à la vie de chacun des patriarches anté-historiques n'a pas été choisie au hasard. Com-

[1] *Journal asiat.*, avril-mai-juin 1877.

[2] *Revue archéol.*, déc. 1877.

[3] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1877, p. 59-60, 201-202.

[4] *Origine commune de la chronologie cosmogonique des Chaldéens et des dates de la Genèse*, 4 pages in-8° (extrait des *Annales de philos. chrét.*, février 1877). — *La chronologie de la Genèse*, Leroux, 20 pages in-8°. — *Die Daten der Genesis*, dans les *Nachrichten* de Gœttingue, mai 1877, pages 201-223.

ment ne pas être frappé, quand M. Oppert nous fait remarquer que, dans le comput chaldéen, la création dure cent soixante-huit myriades d'années; dans le comput biblique, sept jours, c'est-à-dire cent soixante-huit heures; que, à partir de la création jusqu'au déluge, dix rois, dans le comput chaldéen, ont régné quatre cent trente-deux mille ans; dix patriarches, dans le comput biblique, ont vécu seize cent cinquante-six ans, chiffres qui s'équivalent exactement, si l'on fait répondre chez les Hébreux une semaine à un sosse de mois ou cinq lustres. Du déluge aux débuts des temps chronologiques, Bérose donne trente-neuf mille cent quatre-vingts ans ou six cent cinquante-trois sosses d'années, la Bible six cent cinquante-trois années. Rien de plus frappant assurément, et, après les curieuses découvertes des dernières années qui ont fait retrouver en Chaldée les prototypes des récits bibliques de Babel, du déluge, etc. il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'il fût prouvé que le récit de la création et toute la primitive histoire patriarcale eût aussi ses origines babyloniennes, — que ces récits si simples, si humains, renfermés en des chiffres si modestes, ne vinssent de récits bien plus mythologiques, procédant, comme les kalpas de l'Inde, par kotis et myriades d'années. Cela est tout à fait possible, probable même. M. Maspero et M. Vernes[1] ont été frappés, comme le sera tout lecteur attentif, du calcul de M. Oppert. Si on

[1] *Revue critique*, 5 janv. et 11 mai 1878.

hésite à lui attribuer le caractère de l'évidence, c'est qu'on est souvent trop porté à douter que ce qui a paru longtemps inexplicable puisse recevoir tout à coup une explication claire, adéquate, mathématique. Ce qui est sûr, c'est que ces cinq ou six pages de M. Oppert font penser et feront discuter beaucoup plus que bien des gros livres pleins de raisonnements *a priori*.

En fait de critique biblique, je n'ai à vous signaler que l'essai de M. Maurice Vernes pour expliquer la composition moderne du livre de Joël par des procédés littéraires et des imitations de textes plus anciens [1].

Nous avons souvent répété cette pensée qu'une traduction du *Talmud*, sans être un chef-d'œuvre, pourrait être fort utile aux savants non israélites qui comprennent l'importance de cette grande composition et ne sauraient la manier avec la facilité des personnes qui ont fait des études rabbiniques. Des travaux comme ceux de M. Rabbinowicz [2], de M. Schwab [3], doivent, à ce point de vue, être bien accueillis. Ces deux laborieux traducteurs semblent s'être partagé le travail. S'ils veulent aussi tenir

[1] *Revue critique*, 4 mai 1878.

[2] *Législation civile du Thalmud*, nouveau commentaire et traduction critique du traité Baba-Kama, par le Dr Rabbinowicz, t. II. Paris, Thorin, LXXXIV-511 pages; t. III, Baba metsia, LII-488 pages, in-8°.

[3] *Le Talmud de Jérusalem*, traduit pour la première fois par Moïse Schwab, tome second : traités *Péa*, *Demaï*, *Kilaïm*, *Schebiith*. Maisonneuve, XII-436 pages grand in-8°.

compte des traités dont il existe déjà des traductions latines, peut-être le jour n'est-il pas fort éloigné où les savants chrétiens pourront parcourir rapidement toute la Gemare, sauf à revenir avec la critique nécessaire sur les passages importants.

M. Arsène Darmesteter continue son grand travail sur les gloses françaises de Raschi et des tosaphistes. Les missions qu'il a remplies à l'étranger, surtout à Parme[1], lui ont fourni à cet égard une richesse d'informations qui n'a été et ne sera jamais égalée. L'ensemble de ces recherches formera un livre de première importance pour les romanistes. Aurait-on pu prévoir, il y a quelques années, que cette littérature rabbinique du moyen âge, si dédaignée, dût devenir une des sources les plus importantes pour la connaissance philologique de notre vieux français?

M. Hollænderski a terminé le premier volume de son dictionnaire français-hébreu[2], dont la composition a dû fort le charmer, mais qui sera, ce semble, peu consulté. M. Roller, qui vient de donner en hébreu un récit de la guerre de 1870-1871 et des deux sièges de Paris[3], prouve que l'usage littéraire de la langue hébraïque n'est pas éteint parmi nous. Mais il est douteux que, jusqu'à la fin du monde, on

[1] *Arch. des miss. scient.*, 3e série, t. IV, p. 383-434.

[2] *Dictionnaire français-hébreu*, 1re partie, 464 pages, in-8°, Maisonneuve.

[3] *Ha-milchama we-ha-mazor*. La guerre franco-allemande et les deux sièges de Paris décrits en langue hébraïque par E. Roller. Paris, chez l'auteur, 180 pages in-8°.

ait à exprimer en hébreu tant d'idées particulières à notre civilisation auxquelles M. Hollænderski a laborieusement cherché des équivalents dans la Bible et dans l'hébreu rabbinique.

M. Bréal a pris dans son domaine cette intéressante philologie chypriote[1], qui a révélé un fait si complétement inattendu et jeté sur l'histoire de l'écriture alphabétique un véritable trait de lumière. Du grec écrit dans une écriture dérivée, ce semble, de cunéiforme, quoi de plus attrayant? Quelles curieux problèmes de phonétique! Que de questions historiques posées pour l'avenir! Le problème philologique du moins a été résolu avec une merveilleuse sûreté. Chaque nouvelle découverte confirme l'hypothèse de Georges Smith et de Brandis, si elle avait besoin d'être confirmée.

MM. Oppert et Menant, dont la collaboration a été si souvent utile au progrès de la science assyrienne, se sont unis une fois de plus pour traduire et publier des *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*[2]. C'est un recueil qui comprend des fragments de lois chaldéennes, rédigées primitivement en sumérien ou accadien, puis transposées en langue as-

[1] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1877, p. 183 et suiv.; 1878, p. 25-29; *Journal des Savants*, août, sept. 1877; *Revue archéol.*, nov. 1877.

[2] *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, par MM. J. Oppert et J. Menant, in-8°, Paris, Maisonneuve, 1877, 367 pages. La traduction des documents a été publiée en anglais, par les mêmes auteurs, dans les *Records of the Past*, t. IX, p. 89-108, sous le titre de *Babylonian Public Documents*.

syrienne, des contrats d'achat et de vente, de louage ou de prêt. L'espace de temps qu'embrassent ces documents est considérable. A ne tenir compte que des pièces datées, le plus ancien des contrats publiés nous reporte au règne de Mardouk-idin-akhé, vers l'an 1100 avant J. C.; le dernier mentionne un roi parthe Pikharisou, Pacorus, et nous ferait descendre jusqu'à l'an 81 après J. C. On ne se serait guère attendu, au début des études assyriennes, à voir des actes au nom d'Antiochus, de Démétrius ou de Darius, des rois grecs et perses qui ont régné sur Babylone, remplir près de la moitié d'un livre qui traite des lois chaldéennes. L'avenir nous réserve sans doute bien d'autres surprises, et, depuis que l'ouvrage de MM. Oppert et Menant est publié, voici déjà qu'on nous annonce d'Angleterre la découverte des archives d'une maison de banque babylonienne contemporaine de Nabuchodonosor, de Cyrus et de Darius.

Quelques cylindres de nos musées ont fourni à M. Menant la matière d'un petit mémoire intéressant[1]. M. Opport a trouvé le temps de publier deux articles de vulgarisation sur Babylone et la Chaldée[2], de revoir, pour les *Records of the Past*, ses traductions des inscriptions des rois perses et de la grande inscription de Khorsabad[3], et d'engager une polémique

[1] *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1877, p. 327-337. Tirage à part, chez Maisonneuve, 1878.

[2] Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. II; 1877.

[3] *Inscriptions of the Persian monarchs* et *Great inscription in the*

avec M. Lepsius au sujet des tablettes mathématiques de Senkéreh[1].

M. Lenormant a commencé, dans ce journal, une série d'*Études cunéiformes* qu'il continue avec ardeur de mois en mois[2] : il y maintient, plus que jamais, l'origine ouralienne de la langue chaldéenne primitive. C'est dans la même pensée qu'il a donné des *Recherches philologiques sur quelques expressions accadiennes et assyriennes*[3]. Ajoutez à cela une édition anglaise de l'ouvrage sur la magie, considérablement augmenté[4], plusieurs mémoires assez courts sur des textes magiques ou religieux qui ont paru dans la *Revue archéologique*[5] et dans la *Gazette archéologique*[6],

palace of Khorsabad, dans les *Records of the Past*, t. IX, p. 65-88 et p. 1-20.

[1] Voici, à ma connaissance, les principales pièces du débat : R. Lepsius, *Die babylonisch-assyrischen Längenmasse nach der Tafel von Senkereh* (dans les *Abh. der K. Ak. der W. zu Berlin, 1877*), in-4°, Berlin, 1877, 39 pages et deux planches. — J. Oppert, *Die Maasse von Senkereh und Khorsabad* (dans les *Monatsberichte der K. Ak. der W. zu Berlin, Dec. 1877*), 6 pages. — R. Lepsius, *Weitere Erörterungen über das babylonisch-assyrische Längenmasssystem* (dans le même recueil), 11 pages. — Ces deux derniers mémoires ont été tirés à part et réunis dans une brochure sous le titre : *Auszug aus dem Monatsbericht der K. R. Ak. der W. zu Berlin*, in-8°, 18 pages, 1877.

[2] Dans le *Journal asiatique*, 1877, février-mars, août-septembre; 1878, février-mars, avril-mai-juin.

[3] *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne et assyrienne*, t. I, fasc. 2-3.

[4] *Chaldæan Magic : its origin and development, translated from the French, with considerable additions by the author*, in-8°, 440 pages. 1877, London, Bagster.

[5] Octobre 1877. Comp. *Journal asiatique*, février-mars 1878.

[6] *Le dieu Lune délivré de l'attaque des mauvais esprits* (janvier 1878, p. 20-35).

enfin deux articles de vulgarisation sur *les dieux de Babylone et de l'Assyrie*[1] et sur *la doctrine de la pénitence chez les Chaldéens*[2]. Et pourtant M. Lenormant, occupé à publier son grand ouvrage sur *la Monnaie dans l'antiquité*[3], n'a pas pu consacrer cette année autant de temps aux études assyriennes qu'il est accoutumé de le faire[4].

M. Mariette, retenu en France par la maladie et par les nécessités de sa position officielle, a suspendu cette année le cours de ses grandes publications. Je n'ai guère à signaler de lui que le premier volume d'un *Voyage dans la haute Égypte*[5], où sont résumés, localité par localité, les résultats de ses dernières fouilles. Aussi bien sa véritable œuvre est-elle, cette année-ci, l'Exposition universelle. La maison qu'il a fait construire sur le modèle d'une maison de la XIIe dynastie, dont les ruines ont été récemment

[1] Publié d'abord dans la *Revue de France* (juin 1877); tirage à part, chez Maisonneuve, in-8°, 27 pages.

[2] Dans la *Revue politique et littéraire*, 1er septembre 1877.

[3] *La monnaie dans l'antiquité*, in-8°, 1878, Paris, Maisonneuve, t. I, XXII-301 pages; t. II, 484 pages.

[4] Mentionnons deux brochures de polémique : *Pour un fait personnel*, par M. Lenormant, 8 pages, Paris; *Une nouvelle révolution de l'accadisme*, 2e partie, Leroux, 1878, in-8°, 24 pages; et un travail du P. Delattre, destiné à prouver que les Chaldéens de Merodach-Baladan, etc. étaient des étrangers à Babylone. *Revue des questions historiques*, 1877. Le problème obscur des inscriptions cunéiformes arméniennes a été abordé par le docteur L. Robert, sinon avec succès, du moins avec suite et sérieux. *Étude philologique sur les inscriptions cunéiformes de l'Arménie*, in-4°, autographie, Leroux.

[5] Tome I, in-fol., seul paru. Alexandrie, Mourès; Paris, Goupil.

découvertes à Abydos, montre ce qu'était au temps de l'ancien et du moyen empire l'architecture civile des Égyptiens. Les monuments de toute nature qu'il a exposés dans les galeries du Trocadéro ont été choisis et groupés de manière à former comme une histoire de l'art et de la civilisation en Égypte. M. Mariette a su rendre visible aux yeux de la foule le progrès des études, et on peut espérer que son exposition de 1878 amènera autant d'élèves à l'égyptologie que lui en a valu son exposition de 1867.

La plupart des égyptologues en activité de service ont employé l'année qui vient de s'écouler à terminer ou à continuer les grands travaux commencés pendant les années précédentes. M. Chabas, frappé, lui aussi, par la maladie, a pu cependant finir la publication de ses *Maximes du scribe Ani* [1]. C'est une œuvre considérable, rédigée au courant de la plume, alourdie par des hors-d'œuvre de polémique violente, mais remplie de notes précieuses et de faits nouveaux, égale, sinon supérieure, aux études sur le *Papyrus magique Harris* et sur le *Voyage d'un Égyptien*. M. Jacques de Rougé vient de mettre au jour le troisième volume des inscriptions recueillies en Égypte par son père, E. de Rougé [2]. Les monuments de Thèbes ont fourni presque exclusivement la ma-

[1] *L'Égyptologie*, IVe année, juin à décembre 1877. Paris, Maisonneuve, in-4°. Voir *Revue critique*, 20 avril, p. 268.

[2] *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé*, t. III, Paris, Franck, 1878, in-4°, pl. 158-232.

tière de ce troisième volume. Les textes sont copiés d'une main sûre et rectifient, sur bien des points, les erreurs des publications antérieures; ils permettront de donner bientôt une édition critique des précieux documents relatifs aux règnes de Ramsès II, Ménephtah et Ramsès III. MM. Lefébure et Guieysse ont fait, dans la dernière livraison du Papyrus de Soutimès, la traduction de l'ouvrage religieux dont ils avaient reproduit le fac-simile dans la livraison précédente; ils ont joint à cette traduction une série de dissertations ingénieuses sur différents points du dogme égyptien [1]. M. Grébaut a continué l'étude qu'il avait commencée sur la nature et le rôle de la déesse Mât [2]. Enfin M. Maspero [3] a pu ajouter à ce qu'il avait publié dernièrement du papyrus n° 1 de Berlin la transcription, la traduction et le commentaire philologique de cent trente lignes de cet important document. Le voici à moitié de sa tâche, et il espère avoir terminé l'an prochain ce beau travail, grâce aux encouragements éclairés du Ministère de l'instruction publique.

[1] *Le Papyrus funéraire de Soutimès*, publié d'après un exemplaire hiéroglyphique du *Livre des morts*, appartenant à la Bibliothèque nationale, traduit et commenté par MM. P. Guieysse et E. Lefébure; Paris, 1878, E. Leroux, in-folio, 62 pages de texte (2e et dernière livraison).

[2] Dans le *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne*, 3e fasc. 1878.

[3] Dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 10e fasc. Le Ministère de l'instruction publique a accordé à M. Maspero dix feuilles de supplément pour finir l'impression de son mémoire. Ces dix feuilles formeront une ou plusieurs livraisons supplémentaires.

Jamais peut-être les dissertations sur des points de détail, dont se compose le progrès journalier de la science, n'ont été aussi nombreuses que cette année. De M. Édouard Naville, nous avons à signaler trois articles fort intéressants sur le musée égyptien du Château Borély, à Marseille[1], sur les Israélites en Égypte[2], sur un monument de la XIIe dynastie conservé au musée égyptien de Marseille[3]. M. Chabas a inséré dans les *Transactions* de la Société d'archéologie biblique de Londres[4] la traduction et le commentaire d'une inscription conservée au Musée de Turin. M. Ledrain a étudié, à deux reprises, l'hymne du Papyrus de Luynes, à la Bibliothèque nationale[5]; il a aussi expliqué les représentations figurées sur le cercueil de la fille de Dioscore[6]. M. Révillout[7] a essayé de tirer quelques faits historiques nouveaux des décrets bilingues de

[1] *Le musée égyptien du Château Borély.* Marseille, 1877, in-8°, 11 pages; extrait du *Compte rendu des travaux du Congrès des orientalistes à Marseille* (4-10 octobre 1876); 2e session des Congrès provinciaux des orientalistes.

[2] *Les Israélites en Égypte*, dans la *Revue chrétienne*, nouvelle série, t. IV, n° 12 (5 février 1878), p. 65-82.

[3] *Sur un monument de la XIIIe dynastie conservé au musée de Marseille*, dans le *Recueil des travaux*, 3e fascicule, 1878.

[4] *Notice sur une stèle du musée de Turin* (avec une planche), dans les *Transactions of the Society of Biblical archæology*, vol. V, part. 2, p. 459-474. Londres, 1877.

[5] Dans le *Contemporain* (1877), et dans le *Recueil*, 3e fasc. 1878 (avec une planche de fac-simile).

[6] *Les momies gréco-égyptiennes, avec portraits peints sur panneaux*, par E. Ledrain (extrait de la *Gazette archéologique*), Paris, 1877, in-4°, 7 pages.

[7] *Étude historique et philologique sur les décrets de Rosette et de

Rosette et de Canope. M. Maspero a fourni au *Journal égyptologique de Berlin*[1] une dissertation sur les auxiliaires impersonnels de l'égyptien antique et du copte; à la *Revue archéologique*[2], une étude sur quelques monuments nouveaux du règne de Ramsès II, récemment découverts à Tell el-Mashouta, sur l'emplacement d'une des villes de Ramsès de la basse Égypte, et une traduction nouvelle du *Conte des deux frères*[3], découvert il y a bientôt trente ans par M. de Rougé; aux *Transactions de la Société d'archéologie biblique* de Londres[4], l'explication d'une stèle du Louvre. Dans une dissertation spéciale[5], il a tenté de montrer que la grande mosaïque de Palestrine est l'œuvre d'un artiste qui s'est inspiré des peintures tracées sur les murs des tombeaux égyptiens. On trouvera dans ce journal la dissertation que le même savant a composée sur les idées que se faisaient de la fatalité les Égyptiens du temps des Ramessides, et le texte, jusqu'alors inédit, du *Conte du Prince prédestiné*[6].

Canope, par M. E. Revillout, Paris, 1877, in-8°, 24 pages (extrait de la *Revue archéologique*, novembre 1877).

[1] *Sur les auxiliaires* PE, TE, NE *du copte*, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1877, p. 111-113.

[2] *Sur deux monuments nouveaux du règne de Ramsès II*, par G. Maspero. Paris, 1877, in-8°, 7 pages, 1 planche (extrait de la *Revue archéologique*, novembre 1877).

[3] *Le Conte des deux frères*, 1878, in-8°, 16 pages (extrait de la *Revue archéologique*, mars 1878).

[4] Vol. V, part. 2, 1877, 8 pages.

[5] *Les peintures des tombeaux égypt. et la mos. de Palestrine*, dans les *Mélanges* de l'École des hautes études, in-8°, 1878, p. 45-50.

[6] *Le conte du Prince prédestiné*, dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 237-261; avril-mai-juin 1878, p. 236-259.

M. de Horrack a rompu enfin le silence qu'il gardait depuis trop longtemps. Son ouvrage sur le *Livre des Respirations* [1] renferme tous les éléments d'une excellente édition d'un des monuments les plus curieux de la théologie égyptienne. C'est, avec la copie en fac-simile de deux des manuscrits du Louvre, la traduction et le commentaire d'un recueil de prières, qu'on trouve parfois sur les momies de basse époque, à la place du *Livre des Morts*. Il est à regretter que les occupations de M. de Horrack ne lui laissent pas beaucoup de temps pour l'étude; presque tout ce qu'il a publié porte la marque d'un esprit perspicace et consciencieux. De M. Pierret, je n'ai guère à signaler, pour le moment, qu'une sorte de dictionnaire mythologique des noms divins de l'ancienne Égypte, placé à la suite d'une petite mythologie élémentaire [2]. Malgré certaines lacunes et des inexactitudes inévitables, l'ensemble est ce qu'on a publié de plus complet dans ces derniers temps sur la mythologie égyptienne.

Une des branches d'étude qu'on avait le plus longtemps négligées, l'étude du démotique, vient d'être reprise de deux côtés à la fois et d'une manière indépendante par MM. Révillout et Maspero. M. Révillout, partant du copte comme point de départ, a

[1] *Le livre des Respirations, d'après les manuscrits du musée du Louvre* (texte, traduction et analyse), par P. J. de Horrack, avec sept planches de texte hiératique. Paris, Klincksieck, 1877, in-4°, 25 pages.

[2] *Petit manuel de mythologie*, Paris, 1878, Didier, in-16, 178 pages.

entrepris de traduire les contrats si nombreux dans les musées de l'Europe. Rien n'a été publié des longues lectures qu'il a faites pendant plusieurs mois à l'Académie des inscriptions et belles-lettres[1], si ce n'est les quelques fragments contenus dans la *Lettre à M. Chabas sur les contrats de mariage égyptiens*[2]. Mais les deux livraisons parues du *Roman de Setna*[3] nous permettent aisément de nous rendre compte de la méthode employée par M. Révillout. M. Révillout s'efforce moins de transcrire les textes démotiques que de les traduire en copte, puis en français, et d'en extraire les particularités curieuses pour l'histoire, le droit égyptien et la grammaire, qu'il pense y rencontrer. M. Maspero[4] prend la langue ancienne comme point de départ et s'est donné pour tâche d'assurer le déchiffrement matériel des textes démotiques. L'article qu'il a publié à ce sujet dans le *Journal de Berlin* est le fruit de six années d'études paléographiques et le résumé d'un cours professé

[1] Du 17 août 1877 au 30 mars 1878. Voir les comptes rendus sommaires de la *Revue critique*.

[2] *Lettre à M. Chabas sur les contrats de mariage égyptiens*, dans le *Journal asiatique*, 1877, p. 261-284.

[3] *Le roman de Setna*, étude philologique et critique avec traduction mot à mot du texte démotique, introduction historique et commentaire grammatical, par E. Révillout, Leroux, Paris, 1877 (2e et 3e livraisons), 224 pages autographiées. Cf. *Journal asiatique*, août-sept. 1877 (article de M. Pierret). Voir aussi *Revue orientale et américaine*, avril-juin 1877, p. 192 et suiv.

[4] *Une page du roman de Satni*, transcrite en hiéroglyphes par G. Maspero (cours de l'École des hautes études, de novembre 1876 à juin 1877), avec une planche, dans la *Zeitschrift*, 1877, p. 132-146, 1er article.

l'an dernier à l'École des hautes études. M. Maspero a essayé de déterminer la valeur de chaque signe et de chaque groupe démotique, de les ramener tous à leur origine hiératique et de retrouver la série des formes intermédiaires qui a conduit les signes de leur type hiéroglyphique à leur type démotique. Il faut espérer que l'étude des textes démotiques, abordée des deux côtés à la fois, ne tardera pas à produire des résultats heureux.

Signalons encore la continuation d'un très-curieux commentaire égyptologique sur Hérodote, par M. Maspero[1], et un intéressant mémoire de M. François Lenormant sur un fragment de statue d'un des rois Pasteurs qui se trouve, on ne sait comment, dans les collections de la villa Ludovisi, à Rome[2], sans oublier les excellents articles de M. Maspero, dans la *Revue critique*[3].

La grande entreprise de la traduction de Maçoudi, si honorable pour notre Société, qui l'a exécutée sur ses fonds, et pour celui de nos confrères qui a consacré à cet immense travail seize années de sa vie, est enfin arrivée à son terme. Le premier volume avait paru en 1861; le neuvième, qui vient

[1] Dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1877. Voir les annuaires de 1875 et 1876.

[2] Dans le *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 5e année, série 2, janvier-juin 1877, 15 pages avec une planche.

[3] *Revue critique*, 11 août 1877; 26 janvier, 23 mars, 18 mai 1878.

de paraître[1], achève l'œuvre de Maçoudi et contient un index général fait avec le plus grand soin et selon les meilleurs principes. M. Barbier de Meynard a droit d'être fier de voir son nom attaché à un travail aussi durable. Quels que soient un jour les progrès de l'historiographie arabe, l'édition donnée par notre Société restera un monument toujours consulté, et, tant qu'il y aura des hommes de goût, il se trouvera des lecteurs qui auront à lire ces pages presque autant de plaisir que Maçoudi en eut à les composer. Les énormes difficultés que M. Barbier de Meynard et ses collaborateurs pour les premiers volumes ont eues à vaincre ne peuvent être appréciées que des hommes spéciaux; mais tout homme instruit saura comprendre que c'est ici un livre de forte science et de solide critique. S'il y avait pour nos travaux des récompenses, comme il y en a dans d'autres sociétés, ce serait à une pareille œuvre qu'on aimerait à les voir décernées.

Le docteur Perron était un si parfait connaisseur des Arabes que l'on désire naturellement savoir son jugement sur une question aussi capitale que celle de l'avenir de l'islam[2]. Perron était une nature bienveillante et imaginative; ses attaches avec l'école saint-simonienne le disposaient à des illusions en fa-

[1] Maçoudi, *Les prairies d'or*, texte et traduction par C. Barbier de Meynard; t. IX, VIII-376 pages. Imp. nat., Leroux.

[2] *L'islamisme, son institution, son influence et son avenir*, par le Dr Perron. Paris, Leroux, VI-127 pages. Mentionnons *Le Koran analysé*, par Jules La Beaume. Paris, Maisonneuve, XXIV-795 pages grand in-8°.

veur de l'Orient. Il commença par la sympathie et finit par l'impartialité. Il ne pouvait être indifférent à tant de rares qualités que possèdent certains musulmans; il savait que, pendant plusieurs siècles, les nations musulmanes servirent réellement la civilisation, non en lui faisant faire de sérieux progrès, mais en conservant des traditions que la barbarie germanique avait laissées périr. D'un autre côté, comment n'eût-il pas été sévère pour ce fanatisme sombre, cet orgueil insensé, cette haine pour l'Europe et surtout pour la science européenne, qui a été presque partout la conséquence de l'islam? La distinction des dates est ici nécessaire. Jusqu'au XIIIe siècle, d'excellents éléments luttent encore dans l'islam contre le flot croissant de l'intolérance théologique; puis la victoire de la théologie est complète; la science et la philosophie meurent, et avec elles toute force et toute vie sortent de cette société condamnée. Oui, la science et la philosophie, dans la première moitié du moyen âge, ont fleuri en terre musulmane; mais ce n'a pas été à cause de l'islam, ç'a été malgré l'islam. Pas un philosophe, pas un savant musulman qui n'ait été persécuté. Dans la première moitié du moyen âge, la persécution est moins forte que l'instinct de la libre recherche, et la tradition rationaliste se maintient; puis l'intolérance et le fanatisme l'emportent. Certes l'Église du moyen âge fut aussi très-gênante pour la science, mais elle ne l'étouffa pas, tandis que la théologie musulmane l'étouffa. Faire honneur à l'islamisme d'Averroès et de tant d'autres

illustres penseurs, qui passèrent la moitié de leur vie dans la prison, la retraite forcée, la disgrâce, dont on brûla les livres et dont les écrits ont été presque supprimés par l'autorité théologique, est comme si l'on faisait honneur à l'inquisition des découvertes de Galilée et de tout un développement scientifique qu'elle n'a pas pu empêcher.

Cette lutte de la philosophie et de la théologie musulmanes, que l'on peut personnifier en Averroès et Gazzali, est un des spectacles les plus frappants de l'histoire. M. Dugat en a pris l'occasion d'un travail [1], animé par ce sentiment d'amour pour le progrès qu'il porte en toutes choses. Il reste quelque incertitude sur le plan de notre confrère et sur le cadre qu'il a voulu remplir. Une histoire de la philosophie arabe en un volume de médiocre étendue ne se laisse guère concevoir. Mais, capable de puiser aux sources, M. Dugat en a tiré des extraits fort intéressants pour ce qu'on peut appeler l'histoire extérieure de cette philosophie. L'état de persécution continue où vécurent les libres penseurs musulmans qui ne firent point partie des sociétés secrètes ismaéliennes ressort d'une manière frappante de ces authentiques récits.

M. Leclerc a commencé la publication du *Traité des Simples* d'Ibn-Beïthâr [2], avec l'autorité que lui donnent ses connaissances médicales et d'histoire

[1] *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Maisonneuve, XLIV-386 pages, in-8°.

[2] *Notices et extraits*, t. XXIII, 1re partie, XVI-476 pages. Imp. nat.

naturelle. L'intéressante préface de M. Leclerc nous présente l'histoire des progrès de la botanique chez les Arabes et particulièrement en Espagne. C'est une des branches d'études où les Arabes ont le mieux pratiqué la méthode d'observation. Ils faisaient pour leurs herborisations de longs voyages, se donnaient tous les soucis nécessaires pour la synonymie, ne reculaient pas même devant des recherches de linguistique qui d'ordinaire excitaient peu leur curiosité. Les essais antérieurs de traductions d'Ibn-Beïthâr laissant beaucoup à désirer, M. Leclerc a fait une œuvre utile en entreprenant ce vaste travail, et l'Académie des inscriptions et belles-lettres a eu raison de lui ouvrir le grand recueil des *Notices et extraits*. L'essentiel est que cette belle œuvre soit terminée, et terminée sur le même plan où elle a été commencée.

L'histoire des mathématiques en Orient et en Grèce est un problème difficile; car, avec la connaissance, bien rarement unie, du grec, de l'arabe, du sanscrit, elle exige chez le même savant une forte connaissance des mathématiques elles-mêmes. C'est ce qui rendit si regrettable aux yeux des personnes qui s'intéressent à ce curieux chapitre de l'histoire de l'esprit humain la mort de Wœpcke. M. Rodet, nous l'espérons, est appelé à remplir cette lacune. Le beau travail qu'il nous a donné sur l'algèbre d'Al-Khârizmi et sur les méthodes indiennes et grecques[1]

[1] *Journal asiatique*, janvier 1878. Voir aussi octobre-novembre-décembre 1877, p. 530.

renferme les résultats les plus neufs. M. Rodet croit à l'originalité de l'algèbre hindoue et à une grande école de sciences abstraites dans la vallée du Gange; quels que soient d'ailleurs les emprunts que le génie hindou a pu faire à des civilisations antérieures. L'hypothèse, trop facilement acceptée, de grands emprunts faits à la Grèce a singulièrement nui au progrès de ces études. M. Rodet montre très-bien que toutes les questions de ce genre sont à reprendre, et il a raison de convier à ces études tant de jeunes philologues qui cherchent un emploi à leur activité. Le problème est capital. L'algèbre, la théorie des nombres semblent avoir dû être la création prédestinée de ce génie si puissant dans l'ordre de la pensée abstraite, de la métaphysique, si nul dans tout ce qui est expérience et observation du relatif[1]. L'histoire de la science, quand on la dressera avec le sentiment large que les études comparatives ont introduit, donnera certainement des résultats comparables à ceux de la philologie comparée, de la mythologie comparée, des lois et des religions comparées.

M. Devic a publié, en un élégant volume[2], d'après un manuscrit appartenant à M. Schefer, un de ces livrets de fables sur les navigations lointaines qui ont

[1] Voir un mémoire de M. Édouard Lucas sur un théorème d'arithmétique indienne, dans le *Bullettino* du prince Boncompagni, mars 1876.

[2] *Les merveilles de l'Inde*, ouvrage arabe inédit du x[e] siècle, traduit par M. Marcel Devic. XXXII-220 pages in-12, Lemerre.

produit tout le cycle si amusant de Sindbad et des Mille et une nuits. L'introduction géographique que M. Devic a mise en tête de sa traduction est instructive, et il y a plaisir à lire en leur source ces contes, souvent puérils, mais qui ont leur valeur critique. Nous voyons tant de choses en histoire à travers l'imagination arabe que les lois de réfraction de ce prisme sont à étudier soigneusement. Il est peu de milieux optiques aussi décevants. L'Arabe n'est pas bon observateur; son œil déforme les objets. Les voyageurs dans les pays arabes ont besoin sans cesse de corriger ce qu'on leur dit. Des recueils comme celui qu'a publié M. Devic donnent bien l'idée de ce que doivent être ces sortes de corrections.

L'histoire des sectes secrètes qui, sous le couvert des prétentions alides, minèrent l'islamisme au moyen âge, est un des sujets les plus intéressants pour un esprit philosophique. Après M. Defrémery, qui a déjà répandu tant de lumière sur ce sujet, M. Stanislas Guyard y est passé maître. Il y revient sans cesse, et chaque fois nous fait de plus en plus désirer qu'il prenne cette belle et curieuse matière pour objet d'un travail complet. Cette année, c'est le grand maître des Assassins, Râschid-eddin Sinân, le *Vieux de la montagne*, sur qui notre savant confrère nous donne des renseignements puisés aux sources originales[1]. M. Guyard suit très-bien ce tissu d'impostures jusqu'à nos jours; car rien ne meurt, et l'insi-

[1] *Journ. asiat.*, avril-mai-juin 1877.

gnifiant descendant des redoutables possesseurs de Qadamous et d'Alamout vit, à l'heure qu'il est, tranquille à Bombay. Ce labyrinthe de sectes fanatiques et incrédules demande à être soigneusement expliqué. L'origine des nosaïris ou ansariés paraît s'y rattacher, et M. Guyard montre que peut-être certaines lumières viendront de ce côté sur le problème bizarre de la composition du *Desatir*.

L'histoire des croisades n'a jamais été plus travaillée que depuis quelques années. Le grand recueil de textes originaux publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres s'est augmenté d'un demi-volume, contenant l'histoire des Atabek de Mossoul d'Ibn-el-Athir [1]. Cet ouvrage ne nous est parvenu que par un seul manuscrit très-défectueux. Il fallait pour le rétablir la sagacité de M. de Slane et les nombreuses citations que d'autres historiens et Ibn-el-Athir lui-même en ont faites. C'est une source tout à fait originale et de la plus grande valeur.

La numismatique des croisés a été l'objet d'un vaste ouvrage d'ensemble, auquel les juges les plus compétents décernent de grands éloges [2], et qui jette des lumières inattendues sur l'organisation féodale de la Palestine. M. Schlumberger n'a rien négligé pour faire de son recueil un *Corpus* destiné à être succes-

[1] *Recueil des historiens des croisades*, hist. orientaux, t. II, 2e partie, 394 pages. Impr. nat., in-fol.

[2] *Numismatique de l'Orient latin* par E. Schlumberger, in-4°, 500 pages et 19 planches gravées. Paris, Leroux. Voir *Revue critique*, 6 juillet 1878, article de M. E. de Barthélemy.

sivement enrichi et à servir toujours de base aux recherches futures. Les finances des croisés sont un des points les plus curieux de leur histoire, et M. Lavoix l'a éclairé d'un jour nouveau par son étude des monnaies arabes frappées par les chrétiens. M. Lavoix a bien déchiffré ces curieuses légendes, où l'affirmation des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne est substituée à la proclamation de l'islam [1]. M. Lavoix attribue ces monnayages aux Vénitiens, qui avaient des *zekka* à Tyr et à Saint-Jean-d'Acre. M. Sauvaire a publié d'intéressants mémoires de numismatique arabe [2] et le traité d'Élie de Nisibe sur les poids et les mesures [3].

M. Clermont-Ganneau a définitivement expliqué l'inscription arabe de Bosra, intéressante pour l'histoire des croisades [4]. M. Guyard a confirmé son ingénieuse théorie de la métrique arabe par de nouvelles observations [5]. M. Hartwig Derenbourg [6], d'autres arabisants encore [7], ont semé les observations critiques sur les objets les plus divers. M. Sau-

[1] *Monnaies à légendes arabes frappées en Syrie par les croisés.* Paris, Baer, in-8°, 62 pages.

[2] *Journal de la Soc. royale asiatique de Grande-Bretagne et d'Irlande*, mars 1874; *Journal de la Soc. de numism. de Londres*, 1873.

[3] *Journal de la Soc. royale asiatique de Grande-Bretagne et d'Irlande*, juin 1877.

[4] *Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1877.

[5] *Journal asiatique*, août-sept. 1877. Voir aussi avril-mai-juin 1877.

[6] *Revue critique*, 29 déc. 1877, 26 janv. 1878.

[7] *Revue des questions historiques*, 1er janv. 1878; *Revue critique*, 15 déc. 1877.

vaire a traduit des textes importants du rite hanéfite [1]. L'histoire de l'Afrique musulmane continue de s'enrichir de données nouvelles, grâce à l'activité littéraire de MM. Féraud [2], Mercier [3], Devoulx [4].

L'épigraphie berbère, dont la création fait tant d'honneur à notre école algérienne, est toujours en bonne voie [5]. Ce monde africain autochthone se révèle quelquefois d'une manière surprenante, même par les inscriptions latines [6]. M. le général Faidherbe a publié les documents recueillis par lui en 1854 sur le zénaga [7]. Personne ne connaît comme lui le Sénégal et ne le fait si bien voir.

Au point de vue de l'historien, même la médiocrité a le droit d'être étudiée, car la médiocrité est un fait comme un autre. L'esprit turc ne brille pas par sa finesse. Les répertoires de plaisanteries et de proverbes que vient de traduire M. Decourdemanche en donnent au moins la mesure [8]. Les rivaux de M. de

[1] Dans le *Compte rendu du congrès des orientalistes* de Marseille, 1876. Tirage à part, 32 pages.

[2] *Revue africaine*, juillet-août-sept.-oct. 1877, janv.-février-mars-avril 1878.

[3] *Recueil des notices et mémoires de la Soc. arch. de Constantine*, 1876-1877, p. 428-433.

[4] *Revue africaine*, mars-avril 1878.

[5] *Journ. asiatique*, avril-mai-juin 1877. Cf. oct.-nov.-déc. 1877, p. 526-527.

[6] *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1877, 29-32 (Cherbonneau).

[7] *Le zénaga des tribus sénégalaises*. Contribution à l'étude de la langue berbère, 1[re] partie, 23 pages; 2[e] partie, 97 pages in-8°. Lille, Danel.

[8] *Les plaisanteries de Nasr-eddin Hodja*, traduites du turc par F.-A.

Bièvres échappent difficilement à la grande loi de Martial :

Sunt bona, sunt quædam mediocria, sunt mala plura.

M. Pavet de Courteille nous a donné ses jugements si compétents et si bien raisonnés sur les travaux de Zenker[1], de Shaw[2]. Votre journal a publié, en regrettant que ce fût le dernier, le travail annuel de bibliographie turque que dressait notre laborieux M. Belin[3]. M. Schefer dirige avec son goût exercé et sa science profonde ces belles publications qui font tant d'honneur à notre école des langues orientales[4]. Personne ne connaît comme M. Schefer les publications relatives à l'Asie centrale. Un très-beau volume d'itinéraires et de voyages dans cette partie si peu connue du monde[5] est dû à son initiative éclairée et à ses doctes conseils.

Les littératures chrétiennes de l'Orient ne sont pas négligées. M. l'abbé Martin imprime avec zèle les nombreux textes syriaques qu'il a copiés. La chro-

Decourdemanche. Leroux, 1876, 108 pages, format elzévirien. — *Mille et un proverbes turcs*, recueillis, traduits et mis en ordre par le même. Leroux, 1878, VIII-122 pages, format elzévirien.

[1] *Journal asiat.*, février-mars 1877.

[2] *Ibid.*, avril-mai-juin 1877, p. 523-532.

[3] *Journal asiat.*, février-mars 1877.

[4] *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant*, par M. le comte de Saint-Priest. Paris, Leroux, XIV-542 pages grand in-8°.

[5] *Recueil d'itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extrême Orient*. Paris, Leroux, 380 pages grand in-8°.

nique de Josué le Stylite est intéressante pour l'exacte connaissance du règne d'Anastase en Orient[1]. C'est plus encore une lamentation qu'une chronique. On y sent bien combien l'Orient chrétien était une société faible, destinée à crouler au premier choc. La reprise des hostilités entre l'empire chrétien et la Perse semble comme le prélude du cataclysme de l'islam. Les lettres de Jacques de Sarug (vers 521 ou 522) aux moines du couvent de Mar-Bassus et à Paul d'Édesse[2] sont très-instructives pour l'histoire des querelles théologiques à cette époque. On peut les citer, en outre, comme des modèles accomplis du style syriaque à sa plus belle époque.

Ces chroniques byzantines des VIIe, VIIIe et IXe siècles, sœurs de celles de Malala, sont, en général, des monuments d'un grand abaissement d'esprit. Elles sont néanmoins intéressantes, ne fût-ce que pour marquer le milieu intellectuel où est née la polygraphie arabe et où elle a puisé ses renseignements. C'est donc une bonne fortune que celle qu'a eue M. Zotenberg de découvrir en éthiopien une de ces chroniques composées en grec par un évêque d'Égypte, Jean de Nikiou[3]. Ce sera là un texte nouveau que ne devront pas négliger les auteurs de Byzantines futures. L'ordre, la clarté, la méthode

[1] *Chronique de Josué le Stylite*, écrite vers l'an 515. Leipzig, 1876, dans les *Abhandl. für die Kunde des Morg.*, Band VI, n° 1, 82-LXXXVIII pages in-8°. Brockhaus.

[2] Dans la *Zeitschrift der d. m. Gesellschaft*, XXXe vol. (1876), p. 217 et suiv.

[3] *Journ. asiat.*, oct.-nov.-déc. 1877.

d'exposition distinguent cette excellente publication, comme toutes celles de M. Zotenberg.

Les mêmes qualités se retrouvent dans le beau catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale, publié par cet orientaliste[1]. Notre collection n'égale en importance ni celle du Musée britannique ni celle de M. d'Abbadie; elle est considérable cependant. M. Zotenberg l'a décrite excellemment. On aura bientôt vu le bout de cette petite littérature chrétienne, qui, par sa position isolée, a pu nous conserver des textes judéo-chrétiens, ébionites, que l'Église grecque orthodoxe a proscrits. Mais certes une ou deux générations de savants seront encore nécessaires pour tirer de ces manuscrits toutes les lumières qu'ils renferment pour l'histoire du christianisme primitif.

M. d'Abbadie nous a donné des notes recueillies sur place relatives aux grandes inscriptions éthiopiennes d'Axum[2]. Elles ont pour principale utilité de nous faire connaître l'opinion des savants du pays sur ces inscriptions. Le titre de *Philhellène*, pris par les rois d'Axum, lui a échappé[3]; mais sans doute celui qui fera l'épigraphie d'Axum dans le *Corpus inscriptionum semiticarum* aura grand profit à tirer de ces nombreuses observations de détail, toutes sincères et faites d'original.

[1] *Catalogue des manuscrits éthiopiens (ghecz et amharique) de la Bibl. nat.*, VI-287 pages in-4°. Impr. nat.

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1877, p. 14 et suiv., p. 186 et suiv.

[3] Joseph Halévy, communication inédite.

Une partie de la relation du voyage de M. Joseph Halévy a été publiée en anglais[1], et fait regretter d'autant plus vivement que d'autres parties de ce voyage se soient égarées[2].

M. Révillout continue de tirer des documents coptes de précieux détails sur l'histoire ecclésiastique et surtout sur l'histoire monastique de l'Égypte byzantine[3]. M. Révillout joint à la parfaite connaissance du copte un sentiment profond de l'histoire ecclésiastique. Il nous montre de plus en plus quel intérêt aurait une histoire de l'Égypte chrétienne, faite avec intelligence. L'Égypte forma une province tout à fait à part dans le développement chrétien et byzantin. A l'abri des invasions, comme la Syrie, elle offrit au christianisme une aire tranquille, où il put tirer en toute logique ses conséquences sociales, auxquelles les pays conquis par les Germains et les Slaves se prêtaient peu. Ces conséquences furent des plus bizarres, et l'Égypte offrit, durant les siècles qui s'écoulent de Théodose à la conquête musulmane, un des spectacles les plus frappants qui se puissent voir. La vie monastique était l'affaire capitale du pays, et cette vie observait ici des règles qu'on ne trouve pas ailleurs.

[1] *Travels in Abyssinia*, by Halevy, translated from the author's french manuscript by James Picciotto. Londres, Wertheimer, 80 pages petit in-8°.

[2] Voir aussi un mémoire du même, sur les anciennes populations de l'Arabie et sur l'extension des colonies sabéennes vers le nord, dans la *Revue orient. et améric.*, n° 2, avril-juin 1877, p. 167 et suiv.

[3] *Archives des missions scientifiques*, 3e série, t. IV, p. 447 et suiv.

M. d'Hervey de Saint-Denys avance dans sa grande publication de Ma-touan-lin[1]. Quoi de plus intéressant que les renseignements fournis par le dernier fascicule sur ces restes des indigènes primitifs de la Chine, qui, protégés par de très-fortes défenses naturelles, complétées de main d'homme, se sont conservés au sud-ouest de l'empire, opposant une barrière infranchissable à la civilisation chinoise et à la race qui la portait? Les études dites pré-historiques ont grand compte à tenir de ces curieuses pages sur les *Miao-tse*. On ne peut dire que les relations des Chinois sur les pays étrangers aient beaucoup d'accent, de couleur; mais tout a son prix, quand il s'agit de régions lointaines. On devra donc lire un mémoire d'un voyageur chinois dans l'empire d'Annam, traduit du russe par M. Leger[2], et le Journal d'une mission en Corée par Koei-Ling, ambassadeur de l'empereur de Chine près la cour de Corée en 1866, traduit du chinois par F. Scherzer[3].

M. Imbault-Huart vous a donné la traduction d'un curieux morceau d'historiographie chinoise[4], le récit des guerres de Kien-Long contre les Birmans dans la seconde moitié du dernier siècle. Il est extrêmement intéressant de suivre ainsi, dans un cadre dé-

[1] *Ethnographie des peuples étrangers*, de Ma-touan-lin, t. II, 1er fascic., 120 pages. Dans l'*Atsume Gusa* de M. Turrettini, Genève, petit in-4°, Georg.

[2] Dans le recueil d'*Itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extrême Orient*, p. 63 et suiv.

[3] Même volume, p. 1 et suiv.

[4] *Journal asiatique*, févr.-mars, p. 135 et suiv.

terminé, la marche des idées et l'ordre des réflexions de l'auteur chinois.

Des juges compétents diront quel genre d'utilité peuvent avoir divers essais de lexicographie chinoise qui ont paru[1]. M. H. Cordier commence à nous donner le fruit de ses recherches sur la bibliographie chinoise[2]. M. d'Hervey nous a intéressés par sa détermination du cachet de l'empereur de Kien-Long[3]. M. Dabry de Thiersant a publié la traduction d'un intéressant opuscule, sorte de *Morale en action*, appliquée à la vertu qui a toujours été la pierre angulaire de la société chinoise, la piété filiale[4]. Ceux qui veulent se rendre compte des mouvements religieux dont la Chine est actuellement le théâtre, surtout de ce fait capital des progrès de l'islamisme en ce pays, devront aussi lire les volumes de M. Dabry de Thiersant sur ce sujet[5]. Il n'y a pas de matière plus importante. La question chinoise et, en particulier, la question de la religion chinoise sera la grande question dans un demi-siècle. Ce ne sont pas seulement les orientalistes, ce sont les diplomates et les hommes d'État que je voudrais voir préoccupés de

[1] *Dictionarium linguæ sinicæ latinum*, 784 pages. Ho-kien-fou, in-8°.

[2] *Revue critique*, 20 avril 1878.

[3] *Comptes rendus de l'Académie*, 1877, p. 33-35.

[4] *La piété filiale en Chine*, par P. Dabry de Thiersant, avec 25 gravures d'après les originaux chinois. Bibl. elzév., 226 pages, Leroux.

[5] *Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, 2 vol. in-8°, 336-514 pages, Leroux. Du même, *Le catholicisme en Chine au VIIIe siècle de notre ère*, 60 pages grand in-8°, Leroux (il s'agit de l'inscription de Si-ngan-fou).

ce qu'ont de menaçant ces progrès d'une religion qui a toujours inspiré à ceux qui l'ont adoptée un si grand fanatisme, dans une fourmilière d'hommes où l'individu a le mépris de la mort, et peut prendre tout à coup les qualités d'organisation militaire qui lui ont manqué jusqu'ici.

Autant le Japon moderne préoccupe et attire la curiosité du public, autant l'étude du Japon ancien, au point de vue des langues, de l'histoire et de l'archéologie, semble sommeiller[1]. Pour le Cambodge, votre journal a publié un travail important, je veux dire la notice de M. Feer[2] sur les manuscrits, les papiers, les travaux inachevés, donnés à la Bibliothèque nationale par la famille du Dr Alexandre Hennecart, courageux travailleur, mort, comme tant d'autres, victime de son dévouement. La littérature cambodgienne a peu d'originalité. Elle ne doit pas être séparée de la littérature siamoise, et reste toujours vassale du sanscrit et du pâli. Quelques romans, surtout le *Lacsanavong*, ont seuls une certaine valeur; le travail publié dans votre journal en donne la première notice un peu suivie. M. Aymonier a traité des monuments du Cambodge méridional[3] et traduit quelques textes[4]. M. Marre de Marin a donné des

[1] Je ne vois à signaler que les *Distiques populaires du Nippon*. Extraits du Gi-Retû Hyakû-nin is-syu. Paris, 1878, Maisonneuve, 16 pages.

[2] *Journal asiatique*, février-mars 1877.

[3] *Revue orientale et américaine*, t. I, n° 2, avril-juin 1877, p. 175 et suiv.

[4] *Revue orientale et américaine*, t. II, n° 3, p. 209 et suiv.

spécimens de textes malgaches, dans votre journal[1] et ailleurs[2]. L'étude de M. Luro sur l'Annam[3] paraît très-consciencieuse. Hélas! cette fois encore l'ouvrage ne paraît qu'après la mort de l'auteur. Il avait recueilli d'autres matériaux encore sur l'organisation politique et sociale des Annamites. La force et le temps lui ont manqué pour les mettre en œuvre.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS, ET COMPTES DE L'ANNÉE 1877.

Le budget de l'année dernière présentait un excédant de recettes d'environ 6,000 francs, tandis que l'exercice courant se solde, au contraire, par un excédant de dépenses de plus de 700 francs. Cette différence considérable entre les deux exercices s'explique par ce fait, qu'en 1876 un supplément de recettes a été réalisé, soit par le remboursement d'un grand nombre de cotisations arriérées, soit par la vente en bloc des anciennes publications de la Société. Cette année, le budget est rentré dans ses limites normales, et il se serait même soldé par une légère plus-value, si la Société n'avait eu à supporter une dépense supplémentaire, résultant de sa souscription à l'édition de *Thabari*.

Sauf quelques regrettables exceptions, les cotisations et les abonnements de Paris ont été perçus avec régularité; mais il

[1] Avril-mai-juin 1877, p. 510-522.

[2] *Revue orientale et américaine*, t. I, n° 3, p. 225 et suiv.

[3] *Le pays d'Annam*, étude sur l'organisation politique et sociale des Annamites, par T. Luro, in-8°, 252 pages avec une carte, Leroux.

n'en est pas de même pour les comptes de l'étranger, lesquels ont donné lieu à des réclamations réitérées, ainsi qu'à un surcroît de frais de poste. Cet inconvénient serait évité, si MM. les membres qui résident hors de France avaient soin d'acquitter dans le courant de l'année le montant de leur dette envers la Société, ou bien, ce qui serait préférable, s'ils voulaient payer, une fois pour toutes, la cotisation de membre à vie.

Malgré les avis incessants de notre libraire, quelques membres se refusent encore au règlement de leurs cotisations arriérées; la Commission estime que de nouveaux délais ne peuvent leur être accordés; elle est donc fermement décidée à proposer au Conseil la radiation de ceux de ces membres qui se montrent aussi peu soucieux de leurs propres engagements que des intérêts pécuniaires de la Société à laquelle ils s'honorent d'appartenir.

Conformément à l'avis exprimé par le Conseil et ratifié par MM. les Censeurs, une partie des fonds en compte courant a été convertie en capital fixe; dans les derniers mois de l'année écoulée, une inscription de 500 francs de rente 3 p. o/o a été achetée au nom de la Société; il est probable qu'un nouvel achat de rente figurera au budget de l'exercice prochain. Mais cet accroissement de nos fonds immobilisés ne doit pas nous faire oublier que des charges nouvelles vont peser sur notre budget. Il sera grevé désormais d'une dépense annuelle de 1,200 à 1,300 francs pour le loyer du nouveau local de nos séances; en second lieu, il est à craindre que, par suite du renchérissement de la main-d'œuvre, les frais d'impression n'augmentent dans une proportion notable. Enfin, dès l'année prochaine, aux frais ordinaires du *Journal asiatique* viendront se joindre ceux d'un nouveau volume de la *Collection des auteurs orientaux*. Ces prévisions, qu'on peut considérer comme ayant le caractère de la certitude, rendent plus opportuns que jamais les conseils d'ordre, d'économie et de régularité que la Commission ne se lassera pas de faire entendre, parce que ce sont les conditions mêmes de l'existence de notre Société.

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations		432f 00c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	267f 20c	714 75
Ports de lettres, circulaires, bandes imprimées, gravure pour le *Journal*	447 55	
Frais de bureau, timbres, négociation de traites		97 70
Honoraires du sous-bibliothécaire		600 00
Service, chauffage, étrennes		190 50
Dernier versement pour la publication du *Thabari* arabe		1,000 00
Frais d'impression du *Journal* en 1876		10,259 65
Indemnité au rédacteur		600 00
Frais d'impression du tome IX des *Prairies d'or*		3,825 09
Pour la rédaction de l'index du même ouvrage		700 00
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal*		200 00
Droits de garde et renouvellement des titres à la *Société générale*		39 15
Total des dépenses de 1877		18,658f 84c
Espèces en compte courant au 31 déc. 1877		11,838 71
Achat de 500 francs de rente 3 p. 0/0 (pour mémoire)		11,941 70
Ensemble		42,439f 25c

L'ANNÉE 1876.

RECETTES.

Cotisations de l'année courante...	3,150f 00c	4,320f 00c
Cotisations arriérées..........	570 00	
Deux cotisations à vie.........	600 00	
Abonnements au *Journal*..................		2,220 00
Vente des publications de la Société.......		532 30
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o.....	1,550 00	4,264 34
2° 69 obligations de l'Est....	1,601 34	
3° 20 obligations d'Orléans..	278 20	
4° 60 obligations Lyon-fusion.	834 80	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*....................		77 04
Souscription du Ministère de l'instruction publique...........................		2,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*.		3,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour le tome IX des *Prairies d'or*............		1,500 00
TOTAL des recettes de 1877...........		17,913f 68c
Espèces en compte courant au 1er janvier 1877.		24,525 57
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1877............		42,439f 25c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1877,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1878.

Messieurs,

Nous avons vérifié les comptes de la commission des fonds pour l'année 1877, et voici les résultats principaux de notre examen :

Les recettes se sont élevées à la somme de 17,913 fr. 68 cent. et les dépenses à celle de 18,658 fr. 84 cent., d'où il ressort que si le budget de l'année dernière présentait un excédant de recettes d'environ 6,000 francs, l'exercice courant se solde par un excédant de dépenses de plus de 700 francs. Les sommes relativement élevées que nous avions réalisées en 1876 par le remboursement d'un grand nombre de cotisations arriérées et par la vente en bloc des anciennes publications de la société ont seules formé cet écart qui tenait à un fait anormal et tout à fait accidentel. Quoi qu'il en soit, une partie des fonds en compte courant a servi à acheter une inscription de 500 francs de rente 3 p. 0/0, et nous espérons qu'il en sera de même pour l'exercice 1878. Cette situation est bonne sans doute; mais nous devons vous faire remarquer que si nos fonds immobilisés vont grossissant, nos charges s'augmentent aussi sérieusement, tant par les 1,200 à 1,300 francs de loyer que nous aurons à payer désormais, que par les frais qu'entrainera l'année prochaine la publication d'un nouveau volume de la collection des auteurs orientaux. Nous devons donc redoubler d'ordre et d'économie, et c'est un devoir pour vos censeurs d'inviter plus que jamais ceux de nos confrères qui résident à l'étranger comme ceux qui habi-

tent au milieu de nous à s'acquitter régulièrement de leurs cotisations. On pourrait éviter ainsi une multitude de faux frais et réduire singulièrement les difficultés de la comptabilité. Espérons que notre appel sera entendu au grand avantage de la société et des intérêts qu'elle représente.

Pavet de Courteille. Defrémery.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Adam (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

* Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au Collège des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

MM. Barbier de Meynard, professeur au Collège de France, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Baruch, interprète de l'armée d'Afrique, à Collo, province de Constantine (Algérie).

Bazangeon (Louis), magistrat, à Saïgon (Cochinchine).

Beck (L'abbé Franz Seignac), professeur au petit séminaire, à Bordeaux.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Gay-Lussac, 37, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

MM. Boissonnet de la Touche (Le général), à la Touche, commune d'El-Biar, par Alger.

Boittier (Adolphe), rue Larribe, 3, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, rue de Babylone, 39, à Paris.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète militaire en retraite, à Amboise.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liège.

MM. *Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

*Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Carletti (P. V.), 33, Museum street, à Londres.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 69, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Norfolk Square, 3, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, inspecteur des écoles musulmanes d'enseignement supérieur, rue Mogador, 35, à Alger.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, à Oran (Algérie).

MM. Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Padang (Moluques).

Clermont-Ganneau, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue de Vaugirard, 60, à Paris.

Cordier (Henri), rue de Surène, 15, à Paris.

* Croizier (Le marquis de), consul de Grèce, rue du Quatre-Septembre, 9, à Paris.

Cusa (Le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Dabry de Thiersant, consul de France au Guatémala.

Darmesteter (James), rue Bausset, 10, à Paris-Vaugirard.

* Dastugue, général de brigade, à Talence, près Bordeaux.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colisée, 37, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

MM. * DERENBOURG (Hartwig), place du Théâtre-Français, 3, à Paris.

DERENBOURG (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

DEVIC (Marcel), rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

DILLMANN, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

DONNER, professeur de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

DROUIN, avocat, rue de la Ferme-des-Mathurins, 26, à Paris.

DUGAT (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Montparnasse, 53, à Paris.

DUKAS (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

DULAURIER (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

DUMAST (Le baron P. G. DE), correspondant de l'Institut, président d'honneur de l'Académie Stanislas, à Nancy.

* EASTWICK (Edward), Hogarth Road, 54, Cromwell Road, à Londres.

EICHTHAL (Gustave D'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

MM. Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), à Lille.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Ferté (Henri), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Guy de la Brosse, 4, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue Cassette, 28, à Paris.

* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

MM. Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gatteyrias, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Monge, 36, à Paris.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'Asile des convalescents, à Vincennes.

Girard de Rialle, rue de Clichy, 64, à Paris.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Grigorieff, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

* Guieysse (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

MM. Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

*Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

Hecquard (Charles), attaché à la légation de France, à Tanger (Maroc).

*Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hodji (Jean), rue Monge, 16, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwège, à Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Camille), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue du Pré-aux-Clercs, 18, à Paris.

Huart (Clément), drogman du consulat de France, à Constantinople.

Jauffret (E. M.), rue d'Enghien, 44, à Paris.

*Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

MM. Kahla (Raphaël), ancien interprète principal de la Compagnie du canal de l'Isthme de Suez, rue de l'Arc-de-Triomphe, 15, à Paris.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique, à Constantinople.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères, à Vienne (Autriche).

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors.

Lambert (L.), interprète militaire à Mascara (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, à Travinh (Cochinchine).

Latour (M. de), interprète militaire, à l'Arba, près d'Alger.

MM. Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (Le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Lee (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue de Sèvres, 4, à Paris.

Lestrange (Guy), Park Street, 104, à Londres.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alexandrie.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collège royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs (Kent).

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

MM. Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Machuel, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, à Paris.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Mayet, 11, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Masson (Ernest), avocat, agronome, à Vigne-au-Bois-Malzéville, près Nancy.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, à Brighton.

Mehren (D^r), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Mercier (E), interprète-traducteur assermenté, rue de France, 13, à Constantine (Algérie).

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Monier Williams (Le D^r), professeur à l'Université d'Oxford.

Monrad (Mgr. D. G.), à Copenhague.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

MM. Muir (John), C. I. E., D. C. L., L. L. D., Ph. D., Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

* Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), professeur de persan, Saint-John's College, à Cambridge.

* Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly (Allier).

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Péretié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.

MM. Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Phnôm-Penh (Cochinchine).

Piaton (Pierre), rue du Plat, 40, à Lyon.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

* Platt (William), Conservative Club, St.-James Street, à Londres.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 5, à Paris.

Prætorius (Franz), Genthiner Strasse, 40, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde (Turquie).

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), à Besançon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

MM. Regny-Bey (De), chef du bureau central de la statistique, en Égypte.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Khetvadi (Inde).

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue Saint-Guillaume, 16, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur-adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue Saint-Lazare, 56, à Paris.

Richert, conseiller à la Cour, à Alger.

* Rimbaud, rue Satory, 10, à Versailles.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Robert (Dr L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

Roller, rue Popincourt, 4, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

MM. Rothschild (Le baron Gustave de), avenue Marigny, 23, à Paris.

Rüdt de Collenberg (Le comte), à Heidelberg (Allemagne).

Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sainte-Marie (De), drogman du vice-consulat de France, à Raguse.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), 17, Strada alle Cappucine, Piacenza.

Satow (E. M.), secrétaire pour le japonais de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), homme de lettres, à la Maison-Blanche, près Evilard-sur-Bienne, canton de Berne (Suisse).

Schuyler (Eugène), secrétaire de légation et consul général des États-Unis, à Constantinople.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol).

Sélim Géohamy, à Smyrne.

MM. Senart (Émile), rue Barbet-de-Jouy, 34, à Paris.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping (Suède).

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris.

Terrien-Poncel, manufacturier, à Pont-d'Hennecourt, près Magny-en-Vexin.

Textor de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

MM. *Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Ujfalvy (Ch. Eug. de), de Mezö Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, à Paris.

Vasconcellos-Abreu (De), professeur de langues et littératures orientales, rue Neuve-San-Francisco-de-Paula, 23, à Lisbonne.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon, conseiller à la Cour, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ministre des affaires étrangères, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

*Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

MM. Wright (D[r] W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), British and Foreign Bible Society, Queen Victoria Street, à Londres.

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, avenue de Friedland, 43, à Paris.

Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

MM. Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés Asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Changhaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *Seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet.......................... 200 fr.

Troisième série, ann. 1836-1842, 14 vol. in-8°. 170 fr.
Quatrième série, ann. 1843-1852. 20 vol. in-8°. 250 fr.
Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°.. 250 fr.
Septième série, ann. 1873-1878, 10 vol. in-8°.. 150 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartán, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.......................... 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°.......................... 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, In-8°. (Épuisé.).......................... 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°...................... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°...................... 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche..... 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°......... .... 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°.................................. 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°................ 9 fr.

Géographie d'Aboulféda, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840. In-4°.. 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°...... 36 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1872. In-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables..... 31 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, 1859, in-8°.......................... 1 fr. 50 c.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille).

— Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°........ 7 fr. 50 c.
— Deuxième volume, 1863.................. 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864.................. 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865.................. 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869.................. 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871.................... 7 fr. 50 c.
— Septième volume, 1872................... 7 fr. 50 c.
— Huitième volume, 1874................... 7 fr. 50 c.
— Neuvième et dernier volume, 1877........ 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. 0/0 sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Changhaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1877, l'année............ 40 fr.
Le numéro.................................. 5 fr.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index........... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°....................................... 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on Muhamudan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV........................ 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart............ 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart........... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart........................... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°........... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°........................ 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol.............. 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie.................................. 12 fr.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1878.

COMMENT
THOUTII PRIT LA VILLE DE JOPPÉ,

CONTE ÉGYPTIEN

CONSERVÉ AU PAPYRUS HARRIS N° 500 DU BRITISH MUSEUM[1]

(Verso, P. I-3).

(Cours du Collège de France, déc. 1877 — janv. 1878).

PAR M. G. MASPERO.

Le début manque. Au point où nous prenons le récit, trois personnages sont en scène : un officier égyptien appelé Thoutii, le prince d'une ville syrienne et son écuyer. Le nom de la ville a été transcrit par le premier traducteur, M. Goodwin[2], , nom qu'on n'a jamais rencontré ailleurs et qu'on pourrait identifier tout au plus avec celui des אימים, Emim[3]. On le rencontre cinq fois

[1] Sur le *Papyrus Harris* n° 500, voir *Journal asiatique*, 1877, p. 239-240, et Goodwin, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, p. 340-348.

[2] *Transactions*, t. III, p. 341.

[3] *Genèse*, XIV, 5; *Deutér.*, II, 10, 11.

dans les parties conservées des trois pages, mais toujours plus ou moins mutilé. En comparant et en complétant l'un par l'autre les passages où il se trouve, on parvient à le rétablir en son entier[1] :



P. I, l. 8. P. II, l. 3.

P. I, l. 13. P. II, l. 10.

P. III, l. 9.

La première lettre est bien , mais la seconde n'est certainement pas . C'est un bien caractérisé, tout semblable au de , , dans la formule finale [2]. Il faut donc lire, au lieu de et des *Emim*, et la ville de Jôpou (Joppé).

Il est probable que le conteur rappelait au début comment le chef de Jôpou avait tenu longtemps

[1] J'ai agrandi un peu les dimensions des caractères pour en rendre les particularités plus sensibles.

[2] Pl. III, l. 13.

contre les armées égyptiennes sans que ruse ni force triomphât de sa résistance. Un officier du nom de Thoutii promettait de le réduire, à condition qu'on lui confiât la grande canne du roi Thoutmôs III et qu'on lui laissât la liberté d'agir à sa guise. Il faisait cacher la canne de Thoutmôs III dans un ballot de fourrage, puis désertait et se rendait au camp syrien avec un corps de cavaliers : peut-être donnait-il pour motif de sa défection quelque accident arrivé au sceptre du roi. Le prince de Jôpou l'accueillait avec honneur et l'invitait à sa table; au moment où s'ouvre le récit, le transfuge égyptien et le chef syrien sont occupés à boire.

Bien que mutilée, la première page est facile à restituer presque entière. Deux formules y reviennent sans cesse qui facilitent singulièrement l'œuvre de restauration : 1° le titre du Syrien, [hiéroglyphes], 2° le nom du sceptre royal, [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes].
Grâce au retour perpétuel de ces deux formules, on peut établir que la page en question avait non pas 0,077 de large comme la page II, ou 0,148 de large comme la page III, mais 0,158 comme les cinq autres pages du verso. Les lignes 6 et 7 du fragment sont conçues de la sorte :

L. 6. [hiéroglyphes]

L. 7. [hiéroglyphes]

[hiéroglyphes], etc.

Les membres de phrase qui forment ce passage sont tous construits de la même manière. Ils se composent de , d'un verbe et de son régime. Le membre de phrase mutilé commençait par et se terminait par ; on peut donc rétablir *a priori* dans la lacune [ ], etc. Les signes restitués nous donneraient, sans tenir compte du verbe encore manquant, une longueur égale à celle des lignes de la page II; tenant compte du verbe, on arrive à obtenir la même longueur de lignes que pour les pages IV-VII. Aux lignes 11-12, le texte mutilé porte :

L. 11.

L. 12.

Ici, la restitution est d'autant plus certaine qu'elle se compose de fragments des deux formules :

L. 11.

L. 12. [ ]

Qu'on ajoute ou non l'épithète , la restitution nous ramène, à trois millimètres près, à la longueur des lignes de la page V.

[hiéroglyphes]

[hiéroglyphes][1]

........................les mannes, [et il] les [fit disposer], comme on fait aux mannes.......

[1] Le mot paraît se rattacher à la racine [hiéroglyphes] «joindre, unir» et signifier au début «un assemblage d'objets divers», par suite le «contenant» dans lequel on assemble des objets, ou, comme Chabas a bien traduit, un «panier», une «manne», une «couffe», un «coffre», dans lequel on emballe des denrées et des substances alimentaires (*Mélanges égyptologiques*, IIIe série, t. II, p. 137, note 3). Les [hiéroglyphes] sont mentionnés à plusieurs reprises (*Papyrus de Leyde* I 348, pl. IX, l. 8; cf. Chabas, *l. l.*; *Papyrus Anastasi* IV, pl. XIII, l. 11), une fois avec l'indication des matières employées à leur industrie : [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes] (*Anastasi* IV, pl. XIII, l. 11-12) «Fais approvisionner les fabricants de couffes, en roseaux et en joncs». Des «conserves» (?) [hiéroglyphes], une espèce de gâteau [hiéroglyphes], une substance du nom de [hiéroglyphes] (*Papyrus Anastasi* IV, pl. XIII, l. 14; pl. XIV, l. 2-3) étaient placés dans ces couffes, ainsi que des pots de miel : [hiéroglyphes] (*Id.*, pl. XIV, l. 10-12), «*Item :* tu feras enlever les miels exprimés (?) qu'on a mis en couffe (litt. : ils ont mis des couffes à *eux*). Memorandum desdits : Miels exprimés : 50 cruches neuves, etc.» Le texte faisait sans doute allusion à la *provende* [hiéroglyphes] des chevaux dont il sera question plus bas, et disait

[1] [2] [3] [4]

. . . . Thoutii . . . . les artisans de Pharaon v. s. f. . . . . eux. Et après qu'ils eurent passé leur heure à boire, Thoutii dit au [vaincu de Jôpou : «S'il te plaît! Tandis que] je «[demeure] avec les femmes et les enfants de ta cité

qu'on avait arrangé cette provende comme on fait les couffes pleines d'une substance dont le nom a disparu dans la lacune.

[1] Le nom propre du dieu est *Thouti*; en y joignant le *i* (cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 139, note 5), on a *Thouti-i*, «celui qui est à Thot».

[2] désigne une classe de personnes encore mal déterminée. J'ai pris, faute de mieux, le sens donné par Chabas (*Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. I, p. 14, 243-244).

[3] Litt.: «après leur heure de boire».

[4] La première partie de la restitution est commandée par le contexte et remplit à peu près la moitié de la lacune. Le sens et le mouvement général de la phrase exigent, dans le discours qui suivait : 1° une formule de politesse à l'adresse du chef de Jôpou; 2° une formule où Thoutii, parlant à la première personne, met son état actuel en opposition avec l'état de son escorte. La formule de politesse, nécessairement très-brève, puisque la moitié de la lacune est déjà remplie d'une manière certaine, m'est fournie par un passage du *Prince prédestiné* (p. III, l. 2) où le héros,

« à toi, qu'on fasse entrer [mes compagnons avec « leurs chevaux] pour leur donner la provende, ou « bien qu'un Apourou coure [à l'endroit où ils sont ! »

s'adressant aux fils des chefs de Syrie, leur dit : etc. « S'il vous plaît, je vais adresser une prière aux dieux » ; ici, il suffit de changer le pronom sujet « S'il *te* plaît ! » Dans ce qui suit, il ne pouvait y avoir que « Tandis que je demeure » ou « Tandis que je bois ! » qui est en opposition avec l'état de l'escorte restée au dehors du camp ou du palais, comme l'indique la demande de Thoutii : « Qu'on fasse entrer mon escorte ».

[1] Litt. : « Ta ville *de tes membres* », c'est-à-dire « ta propre ville ». Sur ce thème pronominal, cf. de Rougé (*Chrestomathie*, II, p. 54-55).

[2] Je ne vois guère que le mot *famille, peuplade, tribu, escorte, suite*, en général tout assemblage de personnes unies par les liens du sang, de la religion, du vasselage ou de la domesticité, qui réponde aux nécessités du contexte tout en complétant la syllabe . Le mot désignant la *provende*, le *fourrage*, suppose nécessairement dans la lacune le mot ; d'où la restitution.

[3] C'est dans ce nom que M. Chabas avait cru devoir reconnaître le nom des Hébreux.

On] les [fit entrer]; on entrava les chevaux, on leur donna la provende, on [y trouva la grande canne du] roi (Menkhôpribî) v. s. f., on [l']alla dire à Thoutii. Et [après cela, le vaincu de Jô]pou dit à

[1] La prière portant , la phrase où l'on marque qu'elle est accomplie devait renfermer le même verbe, soit, avec la forme grammaticale qui régit tout le mouvement . Le commencement de la lacune, qui répond à la fin du discours de Thoutii, contenait le régime du verbe , c'est-à-dire un nom de lieu régi par la préposition , ou la formule qui remplace un nom de lieu en pareil cas .

[2] Goodwin (p. 345) lit le groupe et traduit «let the horses to be tethered» (p. 342). Il me semble bien que les caractères qui suivent dans le texte hiératique sont les débris du signe , et que nous avons le verbe .

[3] La suite du récit paraît exiger qu'on ait, dans la lacune : «[On trouva la baguette du] roi Thoutmôs». Cette restitution peut se faire de deux manières : ou bien on aurait «On [trouva *en elle* la canne du] roi», ou bien .

Thoutii : « Mon désir est de contempler la grande « canne du roi (MENKHÔPRIRÎ) v. s. f., dont le nom « est . . . . *tiout nofri.* Par la personne du « roi (MENKHÔPRIRÎ) v. s. f., puisqu'elle est avec toi « en ce jour, ... excellent, toi apporte-« la-moi. » Thoutii fit comme on lui disait ; il apporta

La locution , se place d'ordinaire tout à la fin de la phrase, quelque longue qu'elle soit, et ne s'intercale pas souvent entre le verbe et son régime. C'est la raison qui m'a déterminé à choisir la seconde restitution de préférence à la première.

[1] La restitution [ ] , commandée à la fois par le sens et par les signes qui subsistent à la fin de la lacune, ne laisse de place que pour une transition très-courte : , qu'on trouve dans le même emploi au roman démotique de Satni.

[2] Le signe est douteux dans le papyrus ; il servirait de déterminatif au nom de la canne personnifiée.

[3] Un point noir qui peut être , mais dont je ne garantis pas la valeur exacte.

[4] Litt. : « Il (Thoutii) fit de même ».

la canne du roi (Menkhôpririî) v. s. f. [Il saisit le vaincu de Jôpou par] son vêtement, et il se dressa tout debout, en disant : « Regarde ici, ô vaincu de [Jô-

[1] Le mot se retrouve au Papyrus de Leyde, I 352, l. 8 (cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, I, pl. II), écrit ; deux des objets qu'il désignait sont estimés *six outen de cuivre*. Au Papyrus Anastasi n° IV, pl. III, l. 1, il est dit du matelot : . Dans Anastasi V (pl. XIII, l. 4-5), un scribe écrit à un autre : etc. Dans aucune de ces phrases, le sens du mot ne ressort du contexte. On voit seulement qu'il s'agit d'une pièce d'habillement, peut-être d'un manteau. La restitution de la lacune est presque évidente de soi. La forme grammaticale est donnée par le mouvement général du morceau où tous les verbes sont régis par . La clarté du récit exige que Thoutii saisisse le prince de Jôpou par une pièce de son vêtement avant de le frapper.

[2] Litt. : « Il se tint debout en *il se dresse* ». est un substantif de la forme en final déjà signalée souvent (*Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 80 note 1, et p. 159 note 7).

«pou, la grande canne du roi] (MENKHÔPRIRÎ) v. s. f., «le lion redoutable, le fils de Sokhet, à qui donne «Ammon, son [père, la force et la puissance!» Il] leva sa [main], il frappa à la tempe le vaincu de Jôpou, et celui-ci tomba sans connaissance devant lui. Il le mit dans le .... des peaux. Il embrassa (?) ....

[1] La lecture est douteuse.

[2] Les débris de signes semblent représenter les restes de , de et de devant .

[3] Le déterminatif est à moitié effacé. Restitution douteuse.

[4] La seconde page commence en cet endroit. Elle est complète, sauf dans le haut, où quelques déchirures ont enlevé partie des deux premières lignes.

[5] La restitution «en [affaissement]» n'est qu'un à peu près. Le groupe , écrit comme il l'est dans le *Conte du Prince prédestiné* (pl. I, l. 10), remplit exactement la lacune.

la paire de fers qu[il] .... du vaincu de Jôpou, [et] on lui mit aux pieds la paire de fers de quatre anneaux. Il fit apporter les

[1] M. Goodwin (346, n. 2) lit *teb* (?), suivi d'un déterminatif incertain, le groupe qui revient deux fois en deux lignes, et que je traduis *une paire* (?) *de fers, une paire de chaînes*. Le texte explique aussitôt que la paire de chaînes se composait avec un déterminatif nouveau, du mot. Ce déterminatif nouveau, étant un cercle, peut représenter les *anneaux* dont se composait la chaîne. Suit un mot à demi effacé où M. Goodwin (p. 346, note 14) distingue les signes *in the mouth of his magazine*. La barre que M. Goodwin transcrit est tracée sur une fibre de papyrus qui n'est plus à sa place originale; il faut la reporter en avant, ce qui semble donner, pour le groupe restauré, . Tout le passage se rapporte aux préparatifs de Thoutii. Après avoir tué ou, tout au moins, étourdi le prince de Jôpou d'un coup de la canne de Thoutmôs III, Thoutii se déguise en prisonnier, et, entre autres précautions qu'il prend, ordonne qu'« on lui mette aux pieds la paire de chaînes de quatre anneaux ». Nous verrons, en effet, plus loin que l'écuyer du prince de Jôpou dit à sa souveraine « Nous sommes maîtres de Thoutii ».

[2] Le chiffre est à moitié effacé. La restitution n'en est pas moins probable, le chiffre 500 étant le seul dont la forme hiératique se prête à compléter les traits déjà existants sur le papyrus.

ccccc jarres qu'il avait fait fabriquer et y introduisit deux cents soldats; [puis] on remplit la panse [des trois cents autres] de cordes et d'entraves en bois, on les scella du sceau, on les revêtit de leur banne

[1] Le sens parait être «les jarres qu'il avait données à la lumière, les jarres qu'il avait produites». Goodwin (p. 346, note 15) rattache à la racine hébraïque חָבַשׁ et y voit «un vase ou un paquet d'une certaine espèce». Il me semble que le mot doit désigner ici de grandes jarres en terre, semblables à celles dans lesquelles Ali-Baba et sa servante découvrirent les quarante voleurs. Thoutii «fait descendre» dans deux cents de ces jarres deux cents hommes, et remplit la «panse» du reste de cordes et d'entraves en bois. On scelle le tout, on met sur chaque jarre l'appareil dont ces vases étaient revêtus d'ordinaire et qui servait à les charger, et cinq cents soldats solides les prennent sur leurs épaules.

[2] passé, comme c'est souvent le cas, devant un mot commençant par (cf. Orbiney, pl. VI, l. 7).

[3] Le mot est bien , non , comme pensait M. Goodwin (p. 347, note 17). Le mot est employé au calendrier de Médinet-Abou, dans la phrase et désigne, d'après Brugsch (*Dict.*, p. 1583), une certaine mesure. Le mot dérive de la même racine que «une cruche, un vase».

et de [l'appareil de cordes nécessaire à les porter [1]], on les chargea sur autant de forts soldats, en tout ccccc hommes, et on leur dit : « Quand vous entrerez « dans la ville, vous ouvrirez [les jarres] de vos com- « pagnons, vous vous emparerez de tous les habitants « qui sont dans la ville, et vous [leur] mettrez les liens « sur-le-champ. » On sortit pour dire à l'écuyer du

Il me paraît désigner ici la couverture, le sac en toile grossière ou en natte, dont on revêt les jarres pour les consolider, et, dans le texte de Médinet-Habou, le même sac employé pour contenir des légumes.

[1] Le déterminatif de est douteux, ainsi que celui du mot suivant; de plus, le ● de n'est pas certain. Goodwin traduit (p. 343) *with their garlands of flowers*. Cette traduction supposerait une lecture , dont je ne puis retrouver les éléments sur l'original hiératique. Je pense que les deux mots devaient désigner ici tout l'appareil de cordes et de poignées dont on entourait les jarres et qui servait à les porter.

[2] Litt. : « On mit tous les soldats bons sous elles ».

vaincu de Jôpou : « Ton maître est tombé ! Va dire « à ta souveraine : Joie ! car Sou[tekh]ou nous a livré « Thoutii avec sa femme et ses enfants. Voici, on « a déguisé sous le nom de butin fait sur eux les

[1] Goodwin (p. 347, note 21) lit , et voit dans ce mot « un nom collectif désignant la troupe entière des *sennou* ou camarades ». Le premier signe du mot est certainement , non ; le second, un peu mutilé en cet endroit, mais bien conservé à la ligne 13 de la même page, est ; le reste est ou , mais plutôt . Le tout nous donne ou la *régente*, la *souveraine*, probablement ici la femme du prince de Jôpou, chargée du gouvernement de la ville pendant l'absence de son mari.

[2] La restauration est très-probable ; en tout cas, il y avait là le nom d'un dieu. *Soutekh* était, d'après le traité de Ramsès II avec le prince de Khet, une sorte de nom générique que les Égyptiens donnaient aux divinités des villes syriennes. Le de Jôpou serait à joindre aux différents *Soutekhou* que les textes nous font connaître ailleurs.

[3] Goodwin (p. 348, note 23) transcrit : etc., et traduit (p. 243) : « May it please you, let us give up (?) Tahutia, with his wife and his children. Behold, it happened, they performed as was desired, with regard to the 200 vessels, etc. » Il n'y a certainement pas , comme le prouve la comparaison des signes tracés en cet endroit avec

« cc jarres qui sont remplies de gens, de colliers de « bois et de liens. » L'écuyer s'en alla à la tête de ces gens-là pour réjouir le cœur de sa souveraine en disant : « Nous sommes maîtres de Thoutii ! » On ouvrit les fermetures de la ville pour livrer passage

les signes qui forment dans le reste du manuscrit. On peut hésiter entre et ; le second me paraît être préférable. Le mot à mot de la phrase donne : « Voici main-d'œuvre d'eux, elle a été donnée comme nom ( ) aux ( ) deux cents jarres » ; c'est-à-dire : « et voici, on dira que les deux cents jarres pleines d'hommes et de liens sont le produit du travail de Thoutii et de ses enfants, sont le butin fait sur le bien de Thoutii et de sa famille ». La phrase paraît être construite sur le modèle des phrases citées par Brugsch (*Dict.*, p. 1486-1487) : « Est appelé Tbou pour le nom de ce nôme ». Seulement le sujet , où est féminin comme dans (Brugsch, *Dict.*, p. 1670), est rappelé derrière par la forme du passé. Le chiffre paraît être en contradiction avant le chiffre de que j'ai rétabli plus haut et qui est bien certain. Il faut croire que le scribe aura songé aux deux cents jarres qui, seules, renfermaient des hommes, et aura donné ce nombre partiel sans plus songer au nombre total de cinq cents.

[1] Litt. : « *Il* s'en alla en avant d'*eux* ».

[2] Litt. : « On ouvrit les fermetures de la ville devant les porteurs ».

aux porteurs; ils entrèrent dans la ville, ouvrirent [les jarres de] leurs compagnons, s'emparèrent de [toute] la ville, petits et grands, et ils mirent [aux gens qui l'habitaient] les liens et les colliers, sur-le-champ. Quand l'armée de Pharaon, v. s. f., se fut

[1] Une expression équivalente se rencontre dans le grand Papyrus Harris (pl. LXXV, l. 2-4) : « Le pays d'Égypte s'en alla à la dérive, et aucun de ceux qui s'y trouvaient n'eut de suzerain, durant des années nombreuses du temps d'auparavant jusqu'à d'autres époques où la terre d'Égypte fut aux mains des princes des villes et où chacun massacra son voisin, grands et petits. »

[2] Le mot parait être composé de la même manière que « la cavalerie ». J'ai traduit d'après le sens du contexte, mais d'une manière générale, *armée, force militaire*.

[3] Le sens est douteux. Peut-être faut-il traduire « *s'installa* Thoutii »:

emparée [de la] ville, Thoutii se reposa et envoya un message en Égypte au roi (MENKHÔPRIRÎ] v. s. f., son maître, pour dire : « Réjouis-toi ! Ammon, ton bon « père, t'a donné le vaincu de Jôpou avec tous ses « sujets et aussi sa ville. Viennent des gens pour les « prendre en captivité, que tu remplisses la maison de « ton père Ammon-Râ, roi des dieux, d'esclaves et de « servantes qui sont sous tes deux pieds pour tou- « jours et à jamais ! »

Explicit feliciter par l'office du scribe instruit dans les récits, le scribe. . . . .

[1] Le determinatif n'est pas certain.

[2] Le texte semble porter ; toutefois la lecture est possible également. Je l'ai adoptée parce qu'elle offre un meilleur sens.

[3] Le nom du scribe est presque entièrement effacé; les traces qu'il a laissées sont indéchiffrables.

Les aventures de Thoutii sont-elles le récit d'un épisode réel des guerres égyptiennes?

Jôpou a été de bonne heure occupée par les Égyptiens. Thoutmôs Ier l'avait probablement soumise dès ses premières campagnes au delà de l'isthme; en tout cas, elle figure sur la liste des conquêtes de Thoutmôs III [1]. Selon l'usage du temps, elle payait un tribut au vainqueur, mais conservait son chef héréditaire. Le *vaincu de Jôpou* [2], puisque tel est, dans le langage de la chancellerie égyptienne, son titre officiel, dut agir souvent comme le *vaincu de Tounep* [3], le *vaincu de Kodesh* et tant d'autres, qui se révoltaient sans cesse et attiraient sur leur ville la colère de Pharaon. Le fait d'un prince de Jôpou en lutte avec son suzerain n'a rien d'impossible en soi, quand même ce suzerain était aussi puissant et aussi dur à la répression qu'était Thoutmôs III.

L'officier Thoutii n'est pas un personnage entièrement fictif. On connaît un Thoutii qui vivait, lui aussi, sous le règne de Thoutmôs III et qui a déjà fourni la matière de deux mémoires à MM. Birch [4]

[1] Mariette, *Karnak*, pl. XVII, XVIII, XIX, n° 62, et *Les Listes géographiques des Pylônes de Karnak*, p. 32, n° 62; cf. de Rougé, *Sur divers monuments du règne de Thoutmès III*, p. 55, n° 61.

[2] Litt. : « *Le tombant* ou *le renversé* de Jôpou ».

[3] (*Annales de Thoutmès III*, l. 3).

[4] *Mémoire sur une patère égyptienne du musée du Louvre*, par M. Samuel Birch. Paris, 1858, in-8°, 74 pages (extrait du t. XXIV des *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*).

et Devéria[1]. Le Louvre a de lui un canope en albâtre[2], un vase en or intact[3], et les débris d'une patère en argent[4]; le musée de Leyde, une palette en talc[5], un vase à collyre et un canope en albâtre[6], un scarabée funéraire de jaspe vert monté en or[7]. Il avait exercé de grands commandements en Syrie et en Phénicie. Il s'intitulait « prince héréditaire, « père divin aimant dieu, délégué du roi en toute

[1] *Notice de quelques antiquités relatives au Basilicogrammate Thouth ou Teti*, pour faire suite au mémoire de M. Samuel Birch sur une patère égyptienne du musée du Louvre, par M. Théodule Devéria. Paris, 1858, in-8°, 26 pages (extrait du t. XXIV des *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*).

[2] Provient de la collection Drovetti; est donné dans le catalogue de cette collection (n° 238) comme trouvé à Thèbes. Décrit par Devéria (*Notice*, p. 8); n° 1127 de l'inventaire actuel.

[3] Collection Drovetti, n° 260. Décrit par Champollion (*Notice des monuments*, 1827, I 123, p. 95); par Birch et Devéria (*op. laud.*), et par Pierret (*Catalogue de la salle historique*, 1873, n° 358, p. 86-87); indiqué par E. de Rougé (*Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 64, vitrine H).

[4] Provient d'une des collections Anastasi. Décrite par Fr. Lenormant (*Catalogue d'une collection d'antiquités égyptiennes*, Paris, 1857, in-8°, n° 956, p. 80) et dans Devéria (*Notice de quelques antiquités*, p. 12-16). Achetée en 1857 par M. Raifé (Fr. Lenormant, *Description des antiquités... composant la collection de feu M. Raifé*, Paris, 1867, in-8°, n° 380, p. 41); acquise par le Louvre en 1867 et décrite par P. Pierret (*Catalogue*, n° 359, p. 87-88).

[5] Provient d'une des collections Anastasi (Leemans, *Description*, 287, p. 109; *Monuments*, 2e partie, pl. XCV, I 287).

[6] Même provenance (cf. Leemans, *Description*, H 229, p. 89, et *Monuments*, 2e partie, pl. LVIII).

[7] Même provenance. Décrit et reproduit par Leemans (*Description raisonnée des monuments égyptiens*, Leyde, 1840, in-8°, O 86, p. 202, et *Monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas*, 2e partie, pl. XXXV, G 94).

« région étrangère des pays situés dans la *Grande-« Verte*[1]. » C'était lui qui remplissait le trésor de « lapis, d'argent et d'or. » Il était scribe royal, général d'armées, gouverneur des contrées étrangères[2], gouverneur des contrées du Nord[3]. Rien n'empêche que dans une de ses campagnes il ait eu à combattre un prince de Jôpou.

Les principaux acteurs du récit peuvent donc appartenir à l'histoire. Les actions qu'on leur prête ont-elles la couleur historique ou sont-elles du domaine de la fantaisie? Thoutii se rend comme transfuge auprès du chef ennemi et le tue. Il se déguise en prisonnier de guerre pour pénétrer dans la place. Il introduit avec lui des soldats habillés en esclaves et qui portent d'autres soldats cachés dans des vases de terre. On trouve, chez la plupart des historiens classiques, des exemples qui justifient suffisamment

[1] [hiéroglyphes] le nom de la mer en général, souvent de la mer Méditerranée.

[2] [hiéroglyphes] (Patère en or du Louvre.)

[3] [hiéroglyphes] (Scarabée de Leyde.) [hiéroglyphes] (Vase en albâtre de Leyde.) [hiéroglyphes] (Palette du musée de Leyde.) [hiéroglyphes] (Patère en argent du Louvre.)

l'emploi des deux premières ruses. J'accorde volontiers qu'elles doivent avoir été employées par les généraux de l'Égypte aussi bien que par ceux de la Grèce et de Rome. La troisième renferme un élément non-seulement vraisemblable, mais réel : l'introduction dans une place forte de soldats habillés en esclaves ou en prisonniers de guerre. Polyen rapporte que Lykos, un des généraux de Lysimaque, roi de Thrace, s'étant associé à un chef de pirates, celui-ci, pour surprendre Éphèse, désarma un certain nombre des soldats de son allié, les enchaîna, les poussa devant lui, et, quand il fut près de la citadelle, leur ordonna de tirer le poignard qu'ils portaient caché sous leurs vêtements. Les portiers et la garnison, pris au dépourvu par cette attaque, furent massacrés, et Lykos demeura maître de la place[1]. Le même auteur raconte, dans un autre passage de son ouvrage, comment Néarque le Crétois prit la ville de Telmissos, en feignant de confier au gouverneur Antipatridas une troupe de femmes esclaves. Des enfants enchaînés accompagnaient les femmes avec l'appareil des musiciens, et une escorte d'hommes sans armes surveillait le tout. Introduits dans la citadelle, les hommes d'escorte ouvrirent chacun l'étui de leur flûte qui, au lieu de l'instrument, renfer-

[1] Ὁ μὲν ἀρχιπειρατὴς τοὺς Λύκου στρατιώτας ἀόπλους ἐν ἱματίοις καὶ τριβῶσι δεδεμένους, ὡς αἰχμαλώτους, λαβὼν, εἰσήγαγε, καὶ πλησίον τῆς ἀκροπόλεως γενομένος, παρήγγειλε χρᾶσθαι τοῖς ἐγχειριδίοις ἃ κεκρυμμένα ἐκόμιζον ὑπὸ μάλην· τῶν δὲ περὶ τὴν ἀκρόπολιν πυλωρῶν καὶ φυλάκων φονευομένων, αἵρεται σημεῖον τοῖς περὶ τὸν Λύκον (*Strat.*, V, XIX).

mait un poignard nu, fondirent sur la garnison et s'emparèrent de la ville[1].

Si Thoutii s'était borné à charger ses soldats de vases ordinaires ou de boîtes renfermant, sous prétexte de trésors ou d'instruments, des lames bien affilées, je n'aurais rien à objecter contre l'authenticité de son histoire. Mais il les accabla du poids de vases énormes qui contenaient chacun un soldat armé ou des chaînes au lieu d'armes. Pour trouver l'équivalent de ce stratagème, il faut descendre jusqu'aux récits véridiques des *Mille et une Nuits*. Le chef des quarante voleurs, pour introduire sa troupe chez Ali-Baba, ne trouve rien de mieux à faire que de la mettre en jarre, un homme par jarre, et de se donner pour un marchand en voyage. Encore le conteur arabe a-t-il plus souci de la vraisemblance que le conteur égyptien, et fait-il voyager les pots de la bande à dos de bêtes, non à dos d'hommes. Il me semble que ce trait suffit seul à compromettre l'authenticité de tout le récit. Les actions de Thoutii ne sont plus des incidents d'histoire, mais des incidents de roman populaire. De même que d'autres conteurs prenaient des

[1] Νέαρχος Κρὴς κάτεσχε Τελμισσὸν, Ἀντιπατρίδου κρατοῦντος. Κατέπλευσε μὲν ἐς τὸν λιμένα Νέαρχος· ἐπεὶ δὲ Ἀντιπατρίδας, παλαιὸς ὢν φίλος, ἀπὸ τῆς ἄκρας κατέβη πρὸς αὐτὸν, καὶ διελέξαντο περὶ ὧν ἐβούλοντο, ὁ Κρὴς ἔφη, βούλεσθαι γυναῖκας ἀπέθεσθαι παρ' αὐτῷ, καὶ παῖδας δεδεμένους. Ὁ μὲν Ἀντιπατρίδας ἐπέτρεψεν· οἱ δὲ παῖδες οἱ δεδεμένοι τὰ σκεύη τῶν μουσουργῶν γυναικῶν ἀνεκόμιζον· ἐν δὲ τοῖς κιβωτίοις τῶν αὐλῶν ἐνῆν ἐγχειρίδια γυμνά· ἐν δὲ ταῖς κύστιαις πέλτας. Ὡς δὲ εἴσω τῆς ἄκρας ἐγένοντο, οἱ τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας ἄγοντες, σπασάμενοι τὰ ἐγχειρίδια, καταλαμβάνουσι τὴν ἄκραν καὶ τῆς Τελμίσσου Νέαρχος ἐκράτησεν (*Strat.*, V, XL).

noms de Pharaons pour les donner à leurs héros, l'écrivain à qui nous devons le premier récit du Papyrus Harris pouvait avoir pris le nom d'un personnage célèbre du temps de Thoutmôs III, et avoir donné libre carrière à sa fantaisie. Le cadre du récit était historique, selon l'habitude égyptienne; le fond du récit était de pure imagination. Les stratagèmes que Thoutii emploie pour s'emparer de la ville de Jôpou ont juste autant de réalité que les ruses employées par le voleur d'Hérodote pour piller le trésor ou tromper la fille du roi Rhampsinite.

DES ORIGINES
DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(DEUXIÈME ARTICLE.)

II.

GENAS. — AMESHA-ÇPENTAS. — ASHA.

Avant de continuer cette étude, nous devons jeter un regard en arrière et compléter quelques points des précédentes discussions. Pour ne pas les prolonger outre mesure, nous avons omis bon nombre d'arguments que nous eussions pu faire valoir; nous n'y reviendrons point, la plupart des questions ayant été suffisamment traitées. Il en est trois, cependant, que nous croyons devoir élucider d'une manière plus complète et plus méthodique, parce qu'elles ont une importance particulière et parce qu'elles nous permettront de faire ressortir en leur plein jour les deux méthodes qui divisent les interprètes de l'*Avesta*.

Ces questions sont celles qui concernent les *Genas*, les *Amesha-çpentas* et l'*Asha*.

1. DES GENAS.

Le hâ xxxix du Yaçna s'ouvre par ces mots : « Nous honorons la terre avec les *genas*, » et la version pehlvie les rend de la sorte : « Nous honorons la terre avec les femmes. » Que signifie donc ce mot *gena*, quels sont les êtres qu'il désigne ?

Pour répondre à cette question, le *Védisant* n'hésite pas longtemps. Il va droit au lexique des *Védas*. Il y cherche, il y trouve le mot *gnâ*, équivalent phonologique de *gena*. Il voit que ce terme désigne d'abord des divinités féminines isolées, épouses d'Indra, d'Agni, de Varuna, représentant les deux mondes, le sacrifice, etc. (V. 43 6; *id.*, 46, 2-8 ; V, 68, 4), puis l'ensemble de tous les génies féminins et des groupes de divinités femelles qui accompagnent généralement *Tvashtar*, le formateur du monde, et, deux fois peut-être, personnifient les eaux célestes. De ces valeurs, il choisit celle qui s'accorde le mieux avec ses idées préconçues, avec les autres parties du système qu'il a embrassé, celui d'eaux célestes, par exemple; et sans plus, il croit pouvoir affirmer que les *genas* avestiques sont aussi les représentants de l'élément humide du ciel.

L'*Éranisant*, lui, ne va pas si vite en besogne. Il consulte également les *Védas* et note les renseignements qu'il y puise; mais pour lui, tout n'est point dit après cela. Il ne croit pas au dogme de l'identité des doctrines éraniennes et hindoues, il pense que les mots d'une langue et d'un livre

doivent être étudiés avant tout dans cette langue et dans ce livre. Il scrute donc l'*Avesta* et voici ce qu'il y trouve. Le mot *gena* désigne, en plusieurs endroits, les simples mortelles, et conséquemment il a conservé en zend, comme dans presque toutes les autres langues indo-européennes, le sens originaire (gr. *γυνή*; got. *qino*; v. prus. *ganna*; anc. *kona*). C'est ainsi que les demeures des amis de Mithra sont dites, au yesht x, célèbres par les femmes qui les habitent (*çraogenâo*, yt. x, 30), et que l'auteur du yaç. xlv promet de conduire en paradis quiconque, homme ou femme, lui aura fait des dons généreux (*nâ vâ, genâ vâ*, y. xlv, 10).

Il est donc incontestable que *gena* a, dans l'*Avesta*, une autre signification, un autre emploi que dans les *Védas*, et que l'on ne peut transporter un sens d'un livre dans l'autre sans s'exposer à des erreurs. Cela est d'autant plus vrai que la signification fournie par les *Védas* est figurée et par conséquent dérivée, moins ancienne que l'autre. C'est donc à l'*Avesta* seul qu'il faut demander la nature de ses *genas*, et pour connaître celle-ci avec certitude, il faut examiner tous les passages où ce mot se rencontre.

Nous connaissons déjà le yesht x et le Yaçna xlv. Les *genas* se trouvent encore quatre fois dans le Yaçna et trois fois dans le Vispered. Aux hâs i, 18 et iii, 32, l'*atharvan* offre le sacrifice *ashaonânm fravashinânm ghenanânmca* aux *fravashis* des *ashavans* (des fidèles) et des femmes. Le mot *ashavan*, dans l'ex-



pression *ashaonânm fravashinânm*, désigne partout les hommes fidèles à la loi, appartenant à *Çpenta-mainyus;* les *ghenas* qui sont mises en parallèle doivent donc être les femmes terrestres. Le hâ II, 25, contient une tournure un peu différente mais qui doit être équivalente : *ashaonânm fravashayô ghe-nâoçca*. L'interprétation doit rester la même. Le commencement du hâ XIV invoque le ratu des chefs de *nmâna*, de *viç*, de *zantu*, de *danhu*, puis le chef des femmes (*ghenanânm*), lequel est la loi mazdéenne (*daênânm mazdayaçnîm*).

Venant après les chefs terrestres, ayant pour chef la loi mazdéenne, les *genas* ainsi mentionnées ne peuvent être que des femmes de la terre; la loi leur est donnée pour chef parce qu'elles sont destinées à être toujours soumises (*hu hâmçâsta*, voy. XXII, yesht 18, Visp. III, 20). D'ailleurs ce sens est assuré par la mention suivante : «et la bipède sainte et cette terre qui nous porte.» Certes, la bipède ne peut être que la simple mortelle. Ce terme est, du reste, familier à l'*Avesta* pour désigner les humains. Cette bipède est ici placée entre *ashi vanuhi*, *Parendi* et le feu, ratu du corps humain, ce qui nous prouvera qu'on ne peut argumenter, contre le sens littéral, de la place qu'occupent ailleurs les *genas;* elles restent simples femmes bien qu'entourées de génies.

Au Yaçna XVII et au Vispered II, 17, les *genas* sont qualifiées de *hu baghâo* (riches, heureuses), *hufedhris* (nées de pères bons ou illustres), *huraodhâo* (à la

belle taille). Il serait impossible de trouver dans la mythologie éranienne des génies féminins auxquels ces épithètes pourraient convenir; d'ailleurs, ce passage est suivi immédiatement de cet autre : « L'homme pur qui a un ahu et un ratu, » c'est-à-dire qui suit la prescription de l'*ahunavairya*, l'homme terrestre. Tout cela assure le sens primitif de *gena*.

Enfin, le kardé III emprunte au yesht XXXVIII une des expressions qui caractérisent les *genas* de ce morceau (*yâoçca toi genâo*) « ces femmes qui sont à toi, » et les applique aux femmes mazdéennes appelées au sacrifice.

Jusqu'ici, rien n'autorise à rejeter le sens naturel; mais en plusieurs des endroits cités, les *genas* sont qualifiées de *virôvanthwa*. Cette expression n'indique-t-elle pas un sens métaphorique? En aucune façon.

L'épithète *virôvanthwa* peut être expliquée de deux manières, mais toutes deux ont le même résultat. *Vanthwa* peut être le substantif *vanthwa* « troupe, groupe, » ou un adjectif dérivé de *van*. Dans le premier cas, le composé signifie « qui a autour de soi un groupe d'hommes, des fils nombreux, ou qui réunit les hommes, » dans le second, il a pour sens « qui aime les hommes ou qui doit en être aimée, qui s'unit aux hommes par amour » (*Vanthwa* viendrait de *van* comme *janthwa* de *jan*). Or, d'une part, *vanthwa* ne désigne que des troupeaux de bœufs (*gêus vanthwa*, Vend. XVIII, 58; J. LXI, 27; yesht X, 28; XIII, 52),

souvent opposés aux chevaux (yesht XVIII, 5, etc.), ou des groupes d'hommes faisant la force des *nmânas* terrestres, et Yima le huvanthwa par excellence ne réunit que les mortels (voy. Vend. II, 42). D'autre part, *víra*, substantif, ne désigne que les hommes, souvent même les hommes en général opposés aux animaux (*paçu víra*). En composition même, *víra* conserve ce dernier sens. On le trouve pris ainsi dans l'expression de valeur, *víró mazanh*, valeur d'homme et semblables ; dans *víróraodha*, la forme humaine que prennent les Dévas, etc. Ce sens est encore mieux établi par le composé renforcé *pouru çaredhó víró vanthwa* « qui réunit des groupes d'hommes de différentes espèces. » Ce ne sont certainement pas les génies célestes qui peuvent être qualifiés de la sorte « hommes de beaucoup d'espèces. »

La tradition, et ce point n'est pas à dédaigner, confirme complètement cette interprétation ; *ghena víróvanthwa* est rendu en pehlvi par *nakad vírramk* « femme (mortelle) au troupeau d'hommes, » ce que Neriosengh traduit *naírika nara sanghá*, mots qui ont le même sens et désignent également des femmes et des hommes d'ici bas.

Il est donc certain que dans tous les passages étudiés et par conséquent dans ceux qui les reproduisent textuellement (yesht II, 5, 10, gah IV, 2, 9, 10, sir. II, 7), les *genas* sont les femmes terrestres, les simples mortelles. On a cru que dans le Yaçna et le Vispered, aux invocations précitées, il s'agissait plutôt des *fravashis* des femmes que de celles-ci

mêmes; cela pourrait être sans rien changer à l'état des choses; il y aurait en ce cas une métaphore qui ne modifie point le sens du mot.

Reste le *Haptanhaithi*, qui, dans son chapitre 4ᵉ (yaç. XXXVIII, 1, 2), mentionne les *genas* de manière à faire soupçonner une signification ou une application nouvelle. Ce chapitre contient deux parties toutes différentes, délimitées par les termes *at yazamaidé* (or nous honorons) qui commencent l'une et l'autre. La première a pour objet exclusif la terre et les *genas ;* la seconde s'occupe des eaux, d'une manière également exclusive. On ne peut rien transférer de l'une dans l'autre sans confondre des choses nettement séparées et disparates. La première comprend les paragraphes 1-6; la seconde tout le reste (7-15). Mais il sera mieux de citer ici tout le commencement, nos lecteurs pourront juger par eux-mêmes :

« 1 Voici que nous honorons la terre avec les *genas* ; 2 (la terre) qui nous porte, les *genas* qui sont à toi, ô Mazda, par la sainteté ; 3 nous honorons ces (*genas*) excellentes ; 4 nous honorons les offrandes, les principes de formations, les prières (ou les principes de développement et de sage disposition); 5 la rectitude (ou bénédiction) parfaite qui en provient, et le saint désir, et le bon accroissement et le bon développement (ou la louange) et la bonne *Parendi* (génie des richesses cachées en terre);

« 7 Et maintenant nous honorons les eaux ruisselantes (de la rosée), les eaux qui coulent en

torrent et vous, eaux ahuriques (ou royales, souveraines) appartenant à Ahura, etc. »

La simple lecture de ces lignes suffit à convaincre que les *genas* du Yaçna *Haptanhaithi* n'ont rien de commun avec les eaux célestes. Elles se rapportent uniquement à la terre, et s'il faut en chercher l'explication dans ce passage, ce ne peut être que dans l'énumération qui en suit la mention aux paragraphes 4 à 6. Donc les *genas* sont ici ou bien les femmes terrestres, productrices (*barethris*) comme la terre, ou des personnifications des conceptions religieuses, des forces productrices naturelles, mentionnées au paragraphe 4. Et celles-ci déjà sont isolées des *genas* par les mots : « Nous honorons ces *genas* excellentes par leur sainteté » (§ 3). Mais ne sont-elles pas du moins les épouses d'Ahura, et sous ce rapport le système de M. Darmesteter n'a-t-il pas quelque vérité? Examinons la chose de près. Les seuls termes qui peuvent servir d'une sorte de preuve sont les mots du paragraphe 3 : *yâoçca toi genâo* « et ces *genas* qui sont à toi. » Pour tirer quelque parti de ce texte, il faudrait que *gena* pût signifier épouse, or cela n'est point. La *gnâ* védique elle-même n'a point cette nature ; les *gnâs* formant groupe ne sont point les épouses de *Twashtar* ni de *Rudra*. Il est si vrai que ce mot *gnâ* n'a rien de la signification du mot épouse, que, pour faire de la *gnâ* l'épouse d'un dieu, il faut ajouter le terme *patnî* (épouse) ou *deva patnî* (épouse d'un dieu). (Voy. *gnâs patnî*, R. V. IV, 34, 7; *gnâ deva patnî*, I, 61, 8; V, 46, 8).

En serait-il autrement dans l'*Avesta?* En aucune façon. Jamais le mot *gena* (ou *ghena*) n'est pris dans l'acception d'épouse; celle-ci est désignée par le mot *pathnî* ou peut-être par *khshathri*.

Yaoçca toi genâo signifie donc « ces femmes qui sont à toi, qui t'appartiennent, à toi et à ta création, et qui suivent tes lois; *haca ashât vairyâo.* » La citation qui est faite de ce passage au kardé III en est une preuve de plus, car il s'agit là des fidèles appelés au sacrifice. Comment donc, en présence de textes clairs et formels comme ceux-ci, a-t-on pu soutenir le contraire? Parce qu'un système préconçu entraine sans qu'on s'en rende compte; parce que c'était conforme à cette méthode que nous ne saurions trop combattre et qui consiste à prendre çà et là quelques mots, à recueillir çà et là quelques analogies apparentes, sans considérer l'ensemble, avec la seule préoccupation d'identifier les *Védas* et l'*Avesta*.

Concluons. Il n'y a dans l'*Avesta* ni personnifications des nuages, ni *genas*, eaux célestes, épouses d'Ahura, et cet appui du système d'Ahura dieu-ciel croule complètement. Les *genas* avestiques sont de simples femmes ou peut-être parfois les *fravashis* des femmes terrestres, ou bien encore des personnifications d'idées abstraites. Encore ceci reste-t-il fortement douteux. En tout cas, elles ne sont ni épouses d'Ahura ni représentants des nuées ou des eaux célestes.

2. DES AMESHA-ÇPENTAS.

Autour d'Ahura-Mazda, chef et créateur du monde mazdéen, figurent six génies ou conceptions mythiques, occupant le plus haut rang dans la hiérarchie céleste. Ahura-Mazda lui-même est parfois compté parmi eux, restant toutefois infiniment supérieur à ces génies, dont alors même il est dit le créateur.

Jusqu'ici on s'était borné à exposer les données que fournit l'*Avesta* sur les *Saints immortels;* M. Darmesteter a voulu pénétrer jusqu'à leur source. Les *amesha çpenthas*, dit-il, sont les *âdityas* védiques, de simples dédoublements, une simple multiplication d'Ahura-Mazda produite par l'influence du nombre mythique *sept*. Il fallait que la divinité eût sept manifestations ou formes; on le décréta sans savoir qui jouerait ces rôles; puis, petit à petit, on attribua à chacun un titulaire. Le caractère des génies qui naquirent de cette conception fut la lumière, parce que c'était là le caractère principal de la divinité.

Tout cela est très-beau, très-bien conçu en soi-même, mais malheureusement contraire à la réalité. Il en est ainsi par suite du vice de la méthode suivie, méthode qui ne tient compte ni des temps ni des auteurs, qui traite l'*Avesta* comme un livre écrit par une seule main, en un seul jour, et qui manque par conséquent à certaines lois de la critique.

Ce que l'on doit chercher avant tout, c'est de

refaire l'histoire des *amesha-çpentas* et de constater ce qu'ils étaient dans la période la plus ancienne; car ils ne furent point toujours ce que nous les voyons aux derniers siècles de l'ère antique, et l'*Avesta* lui-même nous les montre sous des aspects bien différents. Nous devons donc interroger d'abord les livres les plus anciens. On peut considérer comme tels, sans hésiter, les Gâthas avec le Yaçna Haptanhaithi, le premier fargard, et le fond où ont été puisés les souvenirs de ces sacrifices antiques que nous rappellent les yeshts v, ix, xv et xvii. Voici les résultats de cette recherche :

Le fargard initial du Vendidâd, qui relate les principaux faits de la création, ne connaît point les *amesha-çpentas ;* nous y voyons Ahura-Mazda agissant et créant seul. De tous les sacrifices offerts aux génies de l'Olympe primitif, aucun n'est adressé à un *amesha-çpenta* quelconque. Le yesht qui leur est consacré est très-récent, très-court, sans importance; c'est un composé de fragments mutilés, incohérents, et il ne rapporte aucun mythe ancien. Il contraste étrangement avec les autres. (Voy. yesht iv.)

Dans les Gâthâs et dans le Haptanhaithi, le mot *amesha-çpenta* ne paraît point; on l'a vu dans la première partie de ce travail[1]. Les six génies qui for-

[1] Les mots *çpentêng ameshêng* du hâ xxxix ne se rapportent pas à ces génies. Ce qui le prouve, c'est : 1° l'ordre des mots, *çpenta* étant avant *amesha*, ce qui est un fait unique dans l'*Avesta*. De même *ârmaiti-çpenta*, au kardê iv. 21, ne désigne pas *çpenta-ârmaiti*, mais la femme sage et sainte ; 2° la place de ces termes ; s'ils désignaient

mèrent plus tard le corps des *amesha-çpentas* ne sont encore dans les *Védas* éraniens que des figures allégoriques. En quelques endroits seulement, trois d'entre eux, *Asha*, *Vohamanô* et *Armaiti*, *Asha* surtout, semblent prendre corps et vie. Le plus souvent cité est Asha, que l'on invoque fréquemment en même temps qu'Ahura et que nous voyons en entretien avec celui-ci dans le deuxième gâthâ (yesht xxix). On les

les *amesha-çpentas*, ceux-ci seraient invoqués après les âmes des bestiaux et des hommes; 3° les pluriels féminins *vanuhîs*, *yaoç*, qui se rapportent à ces mêmes termes; or, il n'y a qu'un seul *amesha-çpenta* féminin, *çpenta-ârmaiti*. On répondra peut-être que ces expressions sont répétées ailleurs et appliquées à nos génies, mais cela ne fait point difficulté. En ces passages, il y a citation et transfert de sens; comme au kardé ii. le *yaoçca toi genâo* est appliqué à la Mazdéenne présente ou appelée au sacrifice, sans tenir compte même de la différence de nombre existant entre *nairika* et *yaoçca*. Il n'est pas admissible que, voulant parler des *amesha-çpentas*, dont un seul est féminin, l'auteur se soit exprimé de la sorte: «bonos, et *bonas* qui cum *Vohumanô* habitant et *quæ ita*.» 4° La mention «qui habitent avec Vohumanô, qui lui sont unis,» sied très-mal ici, s'il s'agit des *amesha-spentas*. Vohumanô étant de leur nombre, il habiterait avec lui-même. Cette difficulté n'empêche point que ces expressions n'aient été appliquées plus tard, sans aucun changement, à ces génies; cela est dans le genre avestique, comme nous venons de le voir. Un autre fait significatif est que dans les endroits où ces applications du hâ xxxix ont été faites, on y a ajouté les épithètes caractéristiques des *amesha-çpentas*: *hudhâo*, *hukhshathra*, comme si cela était nécessaire pour que ces emprunts pussent leur convenir. D'autre part, les termes *toujours vivant*, *toujours prospérant* sont les épithètes propres des justes parvenus au monde céleste, au monde restauré (voy. yesht xix, 11). S'ils prouvent ici quelque chose, c'est qu'il s'agit des habitants humains du Garônman; car, en dehors de ces citations du hâ xxxix, jamais les *amesha-çpentas* ne sont qualifiés de la sorte. Il est donc évident qu'il n'est point ici question de ces derniers (voy. Visp. x, 21, yesht iv, 8 et xxiv, 25).

trouve tous mentionnés dans la première strophe du gâthâ 12 (yaçna XLVI); mais là le groupe, même allégorique, n'existe point encore, car Çpenta mainyu, distinct d'Ahura-Mazda, leur est adjoint en septième; les actions et paroles saintes y sont mises sur le même pied que le Bon Esprit et ses autres collègues, et *Asha* n'y paraît que comme qualificatif des actes et des paroles. Ce dernier n'est bien probablement pas l'*Asha Vahista* des Parses, mais le simple *Asha*. Il y a loin de ce mélange de conceptions disparates à un groupe de génies. Remarquons en outre que *Asha*, *Kshathra* et *Armaiti* n'y ont point encore leurs qualificatifs propres et caractéristiques de *vahista*, *vairya* et *çpenta*. Tous, du reste, sont entièrement subordonnés à Ahura-Mazda et n'ont aucune part à la création. (Comp. yaçna XXX, 4, que l'on verra plus loin.)

Une autre circonstance qui jette un grand jour sur cette question, c'est que la Perse antique ne connaissait pas les *amesha-çpentas*. Il n'exista jamais de nom persan pour les désigner, on dut emprunter le terme bactrien. Les inscriptions cunéiformes qui parlent des bagas locaux, de Mithra, d'Anahita, ignorent les *Saints immortels*, et, avant l'époque des Arsacides, aucun Persan ne porta le nom de l'un de ces génies.

Dans les parties de l'*Avesta* dont l'âge relatif ne peut être fixé avec certitude, le rôle des *amesha-çpentas* est très-divers. Beaucoup de morceaux où leur nom se rencontre maintenant ne le contenaient

point dans le texte primitif. L'interpolation se trahit par le trouble qu'elle apporte au mètre. Nous avons déjà signalé, à ce point de vue, les paragraphes 51, 90 et 139 du yesht x. La même chose se rencontre, par exemple, dans l'hymne à Ardvi-çûra (yaç. LXIV, 47-12). Le rhythme se maintient, presque sans interruption, jusqu'au paragraphe 47 (fin, 12), où l'invocation des *amesha-çpentas* et d'autres génies vient le briser[1]. Au Vendidâd XIX, Zoroastre, répétant la prière que lui a apprise Ahura-Mazda lui-même, omet ces noms que le créateur avait spécialement mentionnés (voy. Vend. XIX, 43 et 51). Du reste le Vendidâd, à part les fargards XII et XIX, ne semble pas les connaître; il ne les mentionne nulle part.

Au Yaçna et au Vispered, on les trouve fréquemment cités et invoqués. Mais, là encore, les *amesha-çpentas* sont subordonnés à Ahura-Mazda et ne le comptent point dans leurs rangs, même comme un chef suprême, comme un roi au milieu de ses ministres. Voici, par exemple, comment le commencement si solennel du Yaçna parle de l'un et des autres :

« 1-4. J'annonce et j'accomplis (ce sacrifice) en l'honneur du créateur Ahura-Mazda, brillant, majestueux, très-grand, très-bon, très-beau, très-ferme, très-intelligent, très-bien fait, le plus élevé en pureté (de nature), à l'esprit très-sage, plein de délices, qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a toujours entretenus, lui, l'esprit le plus auguste.

[1] Même chose au yesht x, 56.

« 5. J'annonce (et j'accomplis) à Vohumanô, à Asha-Vahista, à Khathra-Vairya, à Çpenta-Armaiti, à Haurvatât et Aremetât, à l'âme du bœuf, etc. »

Il en est ainsi partout; partout Ahura-Mazda est invoqué seul; la formule se dit pour lui seul d'abord, puis pour les *amesha-çpentas*, et le nom d'Ahura est accompagné d'épithètes pompeuses, alors que celui des *amesha-çpentas* en est entièrement dépourvu. En voici un exemple : « Nous présentons ces hômas à Ahura-Mazda, vainqueur, faisant prospérer le monde, bon maître, saint; nous offrons ces hômas aux *amesha-çpentas;* nous les offrons aux eaux saintes, etc. » (Visp. XII *initio*).

Quelquefois les noms d'autres génies, de Çraosha, de Verethraghna, des eaux, etc. sont intercalés après celui d'Ahura, avant ceux des *amesha-çpentas* (voy. yesht IV, 4; Vispered XII, 1, 18; yaç. LXII, 2, etc.). Au yaç. XVII, 1-13, on trouve ainsi placés le Fravashi de Zoroastre et ses enseignements, la loi, etc. Ahura-Mazda est seul le créateur (*dadhvâo*, *dâtar*). Il est seul le chef, le maitre suprême de toutes choses (yaç. XXVII, 1). A lui seul est attribué tout ce qui est bien, tout ce qui est bon (yaçna XII, 1, 3).

Ahura a créé (*dadha*); les *ameshas* n'ont fait que développer (*fradadhen*). Un mot du hâ LVII, 13 (*yoï né dâtâ*), pourrait faire croire que la création est aussi attribuée aux *amesha-çpentas*, mais ce serait une erreur; *dâta* peut provenir de *dhâ* « établir, constituer, créer », ou de *dâ* « donner, combler de biens ». La version pehlvie, si favorable au développement

de puissance des *saints immortels*, rend ici *dâta* par *yehabunt* (qui avez donné les biens); le *dâtar* du yesht XIX, 18, doit avoir le même sens. En tout cas, il ne signifie pas créateur (voy. plus haut, 1re partie). On a donc pris en cet endroit *dâtar* (de *dâ*) « bienfaiteur, donateur » pour *dâtar* (de *dhâ*) « créateur ». *Yoï né dâta* signifie donc « qui nous avez comblés de biens ».

En quelques passages, la qualification d'*amesha-çpenta* est donnée à d'autres qu'à ses titulaires ordinaires; ainsi le feu est appelé le plus secourable des *amesha-çpentas* (Visp. XII, 34; yesht I, 6).

Dans la majeure partie des yeshts, les choses restent en l'état où nous venons de les voir; mais dans quelques-uns et surtout dans ceux qui appartiennent à l'époque la plus récente, il se manifeste une tendance à agrandir la puissance des *amesha-çpentas*, à les rapprocher d'Ahura-Mazda; nous voyons alors celui-ci compté dans leur nombre; « nous, *amesha-çpentas*, » dit Ahura-Mazda au yesht III, 1, et I, III; « les sept *amesha-çpentas*, » porte le yesht II, 13; et, depuis, ce nombre *sept* se trouve plusieurs fois dans les livres parses.

On a conclu de ceci qu'il y avait toujours eu sept *amesha-çpentas* dont Ahura-Mazda était le principal et le chef, et l'on a fait de ces esprits les équivalents des sept archanges bibliques et des sept Âdityas. Rien de plus beau que ce rapprochement; mais, hélas! il n'est fondé que sur des erreurs et des interprétations fautives. Les yeshts où l'on trouve Ahura-

Mazda rangé parmi les *amesha-çpentas* sont récents et ne forment que des réunions de fragments indépendants, incohérents, souvent inintelligibles. Nombre de phrases incorrectes y témoignent d'un travail tardif. Il en est surtout ainsi du passage du yesht III où se lit le nombre *sept* (3). La partie du yesht XIX où ce chiffre se retrouve est aussi fragmentaire. Les paragraphes 1-7, 8-24, 25 à la fin, forment des morceaux différents, et, dans la seconde partie, la même vertu, les mêmes opérations sont attribuées aux créatures terrestres et aux *amesha-çpentas* (paragraphes 11, 19). Là même, par conséquent, ces derniers n'égalent point Ahura. Le passage qui les concerne contient une contradiction qui ne peut provenir que d'une erreur ou d'une interpolation. « Nous honorons la majesté des *amesha-çpentas*; ... tous sept de même pensée, de même parole, etc. » « et qui ont tous sept un même père et maître, le créateur Ahura-Mazda, dont l'un voit l'âme de l'autre pensant de bonnes pensées, de bonnes paroles, etc., pensant au Garônmâna. » Certes, on ne contestera pas qu'il n'y ait là des idées toutes nouvelles que le reste de l'*Avesta* ignore : unité de pensées, etc., pénétration des esprits, *amesha-çpentas* pensant au Garônmâna comme de simples fidèles qui y aspirent. On ne contestera pas non plus que le chiffre *sept* ne constitue une contradiction ou une erreur, et par conséquent que tout cela ne soit récent et erroné.

Au yesht I se trouvent deux fois les termes « à nous, *amesha-çpentas* », attribués à Ahura-Mazda. Le

premier passage témoigne encore d'une faute de copiste ou d'un remaniement. En effet, Zoroastre (1) demande ce qui est le principal de la loi sainte; Ahura-Mazda lui répond : «Ce sont nos noms à nous, *amesha-çpentas*» (3); Zoroastre continue en demandant à Ahura-Mazda de lui indiquer son nom à lui, et cela, sans faire aucune allusion aux *amesha-çpentas* (4); puis Ahura énumère ses noms dans une longue amplification et laisse également de côté tout ce qui pourrait se rapporter aux génies immortels (5-30). Le paragraphe 3 est donc altéré. Au second endroit, l'expression «à nous, *amesha-çpentas*» ne peut être mise dans la bouche du créateur; car le paragraphe 36, qui la contient, est un fragment interpolé appartenant à un yesht perdu de Vohumanô. De plus, peu avant, Asha-Vahista est appelé «le plus beau des *amesha-çpentas*», ce qui exclut Ahura-Mazda du nombre; et immédiatement après viennent ces paroles du dieu avestique : «Ici est Vohumanô, ma créature; ici est Asha-Vahista, etc, mes créatures.» Ahura ne se compte pas, sans doute, parmi ses propres créatures!

Le yesht II, dit «des sept» selon le titre pârsi, sépare lui-même Ahura des *amesha-çpentas*. Il commence par ces mots : «A Ahura-Mazda, brillant, majestueux, aux *amesha-çpentas*, à Vohumanô, etc.» Le yesht IV, dédié à Haurvatât, énumère ces esprits et n'en compte que six : «Celui qui honore cet *amesha-çpenta* comme les autres *amesha-çpentas* Vohumanô, Asha-Vahista, Çpenta-Armaiti, Kshathra-

Vairya, etc.» (yesht IV, 1-3). On le voit donc, tous les textes avestiques qui assimilent Ahura-Mazda aux *ameshas* sont nouveaux[1], fragmentaires, mutilés et interpolés. Le nombre *sept* n'est soutenu universellement à aucune époque; ou il est le résultat d'une erreur, ou bien il appartient à quelque docteur isolé d'une époque tardive. Il en est de même de la part attribuée aux *ameshas* dans la création de l'univers visible, par un *Afrin* pârsi[2]. Les autres livres des Parses n'admettent point ce fait; le *Sadder*, entre autres, raconte aussi cette création en six époques, mais les *amesha-çpentas* en sont absents et n'y coopèrent point (p. 94).

La même protestation se rencontre, relativement au nombre sept, dans la prière *Nanm-çtâishn*, par exemple. Cette prière, qui fait partie du rituel journalier des Parses, dit expressément qu'Ahura-Mazda est beaucoup plus grand que les *six amesha-çpentas* (voy. Spiegel, III, p. 20); elle n'en reconnaît donc pas davantage. Le *Dinkart*, qu. 81, proclame aussi qu'Or-

[1] Le yesht I, avec sa longue liste de termes abstraits et de distinctions subtiles, n'appartient certainement pas aux temps antiques.

[2] «En quarante-cinq jours, dit Ahura-Mazda, j'ai bien travaillé avec les *amesha-çpands;* j'ai fait le ciel..... En soixante jours, j'ai travaillé avec les *amesha-çpands;* j'ai créé l'eau..... En soixante-quinze jours, j'ai travaillé avec les *amesha-çpands;* j'ai créé la terre,» et ainsi de suite. On voit, comme il est dit plus loin, que la création proprement dite est attribuée à Ahura-Mazda seul; les *amesha-çpands* ne font que l'aider à former ce qu'il a créé, ou peut-être moins encore.

Le *Gosti-fryanô*, dont le fond remonte aux temps avestiques, compare Ormazd et les *amesha-çpands* à un roi et à ses ministres (II, 57).

mazd a créé les six *amesha-çpands* (voy. t. II, p. 90, texte).

L'*Afrin* pârsi, qui raconte la création en six époques et la coopération des *amesha-çpentas* à cette œuvre, est aussi un travail privé et récent. L'*Avesta* ne connaît rien de ces six époques ni de ce travail commun. L'*Afrin*, du reste, ne dit pas du tout que les *ameshas* ont créé quelque chose, Ahura y affirme seul qu'il a créé les êtres.

Voilà, en résumé, toutes les données que l'*Avesta* nous fournit sur les six esprits supérieurs de la hiérarchie mazdéenne; il sera facile, en les collationnant, de refaire l'historique de ces génies.

Nous trouvons d'abord, dans les livres les plus anciens, quelques allégories, quelques conceptions abstraites représentant les idées principales de la théologie mazdéenne. Quatre d'entre elles représentent exactement quatre futurs *amesha-çpentas*, à savoir : *Vohumanô*, *Armaiti*, *Haurvât* et *Ameretât*; d'une cinquième, *Kshathra* (la puissance), la nature reste indéterminée; la sixième, *Asha*, représente l'ordre général, la sainteté, et ne correspond pas à l'Asha-Vahista des temps postérieurs. Son rôle, du reste, est de beaucoup supérieur à celui des autres; son nom figure à chaque instant, uni à celui d'Ahura-Mazda. Les autres paraissent diversement; une fois ils se trouvent tous mentionnés dans une même strophe, mais pas seuls; Haurvatât et Ameretât semblent faire couple à part. Rien ne témoigne la pensée d'en faire un groupe complet; l'expression

amesha-çpenta est inconnue, le mot *amesha* lui-même n'est pas employé.

Dans une période subséquente, les termes *amesha* et *çpenta* s'unissent, mais dans l'ordre inverse « *çpenta-amesha* », et qualifient les saints du mazdéisme et spécialement l'*Asha* (yesht xxxix, 7, 13).

Puis le groupe se forme, il est invoqué comme tel; mais il ne compte que six membres, et il reste entièrement subordonné à Ahura-Mazda, son créateur; ses fonctions se bornent à arranger, protéger, développer les créatures du maître suprême. On l'introduit par interpolation dans des morceaux où il ne figurait nullement.

Enfin, à une époque très-récente, quelque docteur parse se plaît à les élever à un degré supérieur; il fait rentrer Ahura-Mazda dans leur rang et leur attribue peut-être une part de la création.

C'est probablement l'époque où d'autres théologiens de la même école abaissent le dieu mazdéen sous le trône du temps infini, du *zervan-akarana*.

Les mêmes données nous éclaireront complètement sur la nature des esprits *saints* et *immortels* de l'*Avesta*.

Ce sont d'abord des conceptions abstraites. *Haurvatât* et *Ameretât*, comme l'a démontré M. Darmesteter, sont les notions d'incolumité, de santé et d'immortalité se personnifiant et prenant pour domaine les biens matériels qui contribuent le plus à conserver aux mondes ces dons précieux, les eaux et les plantes.

Vohumanô est la disposition interne, droite et sainte, relative aux devoirs religieux et humains, prenant pour règne le monde des troupeaux.

Khshathra est la puissance provenant de l'esprit du bien et tendant à étendre son règne.

Armaiti la sainte est la sagesse, l'habile disposition de toute chose, spécialement de la terre, dont elle est le génie aussitôt qu'elle est connue.

Asha est la nature pure, sainte, de la bonne création et des êtres qui, créés par l'esprit du bien, en suivent les lois. Sa part à lui est le feu, emblème de la sainteté, de la pureté.

Simples abstractions d'abord, devenus génies, ils conservent toujours cette double nature. Mais déjà dans les Gâthâs, Armaiti est la personnification de la terre, Asha celle de l'ordre général; Vohumanô paraît déjà comme protecteur des troupeaux (yesht XLVI, 3); les trois autres ne sortent pas du rôle d'abstraction pure. *Khshathra* n'est pas même une allégorie. Ce simple exposé suffirait amplement à démontrer combien est faible la thèse de M. Darmesteter, soutenant que le caractère principal des *amesha-çpentas* est la lumière. Cette thèse a pour but de ramener les génies mazdéens dans le cercle des Âdityas indiens; la défense qu'on nous en donne est d'une extrême finesse, mais elle prouve à elle seule combien l'explication est peu sûre.

Elle repose :

1° Sur ce fait que les *amesha-çpentas* habitent les régions des lumières éternelles. — Le fait est réel,

mais tous les esprits, tous les justes morts y habitent également. — Seraient-ils tous des Âdityas?

2° Sur un texte dans lequel M. Darmesteter voit que le corps des *amesha-çpentas* est fait de lumière et de rayons de soleil. Or M. Darmesteter le cite ainsi lui-même : « Nous invoquons Ahura-Mazda... et les beaux, les grands corps dont il revêt les *amesha-çpentas*; nous invoquons le soleil aux coursiers rapides. » Le texte ne parle donc nullement de corps lumineux; ce que le soleil vient faire dans cette citation est assez difficile à saisir; on devine cependant que c'est pour donner à entendre qu'il y a rapport entre le soleil et les corps des *amesha-çpentas*. L'*Avesta*, évidemment, ne dit rien de cela; il faut encore rayer cet argument.

3° Sur cet autre texte qu'on nous donne écourté, laissant croire de la sorte que la demeure construite pour Mithra par les *amesha-çpentas* n'a que le caractère lumineux : « Ils n'ont qu'une même volonté avec le soleil, et, d'accord avec lui, ils ont établi, sur la montagne du Hara, la demeure éclatante de Mithra, où ne pénètrent ni nuit, ni ténèbres. » Or, voici le texte; on remarquera aisément qu'il dit tout autre chose : « Nous honorons Mithra... à qui le créateur Ahura-Mazda a construit une demeure sur le sommet du Hara, élevé, brillant; où il n'y a ni nuit, ni ténèbres, ni froid, ni chaleur excessive, ni maladie, ni impureté créée par les Dévas; ni nuage qui s'élève sur le Haraîti; demeure que les *amesha-çpentas* ont bâtie en union avec le soleil. »

Il appert de ceci :

1° Que ce n'est point la demeure construite par les *ameshas*, mais le *Hara-berezaiti* qui est lumineux, inaccessible au froid et au chaud, etc., et que, par conséquent, les *ameshas* ne sont pour rien dans la production de cette splendeur. Rangés comme ils le sont par l'interprète, les mots de cette phrase disaient tout le contraire;

2° Que l'absence de nuit et de ténèbres n'est qu'un des privilèges du *Hara*, qu'elle rentre en sous-ordre dans l'attribut général, la préservation de toute imperfection, de tout mal, et que, conséquemment, elle ne peut servir à caractériser les constructeurs de la maison, qui ne sont du reste pour rien dans ce jour perpétuel.

Si maintenant des suppositions et des combinaisons subtiles nous passons à la réalité, à l'*Avesta*, nous trouverons que les *amesha-çpentas* n'ont pour qualificatifs habituels aucun de ces mots signifiant *lumineux* (*raévat*, *qarenañhat*, etc.), que l'*Avesta* prodigue à ses génies. Les titres caractéristiques de Vohumanô et de ses collègues sont *hudhâo*, *hukhshathra*, « à la bonne science, à la bonne puissance »; *yavaéji*, *yavaéçu*, « toujours vivant, toujours prospérant (ou développant) », qui se rencontrent trois fois.

Leurs corps sont dits simplement beaux et grands; on vient de le voir. En un autre passage, ils sont dits « bien formés » *hû-thwarsta* (Vend. XIX)[1]. Où est

[1] Ce passage est très-obscur et ne peut servir à aucune supposition probable. *Hû-hu* comme dans *hûisti*.

donc le caractère exclusivement ou même spécialement lumineux de ces immortels?

Cependant, sous un certain rapport, nous irions plus loin encore que M. Darmesteter. Nous le disons hardiment; dès qu'un docteur mazdéen s'avisait de donner des corps aux *ameshas*, il devait nécessairement les rendre lumineux et les faire resplendir au soleil; tout rêveur, quel qu'il soit, à quelque temps, à quelque pays qu'il appartienne, ne pourrait agir autrement. C'est la nature; tout génie céleste doit être plein d'éclat. Mais ceci ne fait rien à la question, et il n'en reste pas moins avéré que le caractère lumineux n'est pour les *amesha-çpentas* ni principal, ni primitif; leur origine n'est point là; elle est dans les spéculations philosophico-religieuses des Atharvans. Ils formèrent groupe lorsque l'esprit de systématisation s'empara de ces derniers; mais jamais ils n'égalèrent leur créateur et seigneur Ahura-Mazda, et ce groupe ne dépassa jamais le nombre six, si ce n'est dans quelques spéculations tardives et isolées de novateurs.

Faute de reconnaître ces choses si simples, on est arrêté par des difficultés imaginaires. Ainsi M. Darmesteter constate qu'il y a sept *amesha-çpentas*, qu'Ahura-Mazda est le créateur de ces génies, et que, par conséquent, il semble être son propre créateur. Il se tire de cet embarras en attribuant cette contradiction à ce double fait que les Mazdéens reconnaissaient en principe sept *amesha-çpentas* et qu'ils regardaient Ahura-Mazda comme leur créateur.

Cette réponse est peu satisfaisante, et de plus elle confond les temps et les hommes. Les deux affirmations contradictoires n'appartiennent pas au même temps : l'une est celle de l'antiquité et de l'universalité des docteurs avestiques; l'autre est le fruit d'une erreur ou d'une innovation tardive. Lorsque deux assertions opposées se rencontrent dans un auteur quelconque, dans Homère, par exemple, on conclut à une diversité d'origine. Peut-il en être autrement dans l'*Avesta?* Les principes scientifiques ne sont-ils pas partout les mêmes?

Tel est donc l'historique véritable des *amesha-çpentas :* des conceptions abstraites, objets principaux des spéculations atharvaniques, ont été personnifiées et transformées en génies; ceux-ci ont été élevés au sommet de l'Olympe éranien, primant les héros des mythes antiques, et préposés à la garde des biens terrestres les plus importants; formés en groupe, ils ont été rangés autour du Dieu suprême et finalement constitués ses pairs par quelques novateurs hardis.

Ces fastes embrassent la période mazdéenne dans toute son étendue. On se demande si l'on ne peut pas remonter plus haut encore, dépasser le monde éranien et rattacher les *amesha-çpentas* à quelque conception aryaque.

A cette question certains savants répondent affirmativement. A leurs yeux, le mazdéisme ne peut avoir rien créé; toute conception mythique doit prendre sa source dans les *Védas*, seul laboratoire

primitif des penseurs aryaques. C'est donc aux Riks qu'ils demandent les types premiers des *amesha-çpentas*, et comme tels ils nous présentent les Âdityas védiques[1]. Les motifs qu'ils donnent pour justifier cette identification sont les suivants :

1° Les deux groupes comptent sept membres;

2° Les premiers sont de simples dédoublements d'Ahura, égaux à celui-ci, comme les seconds le sont de Varuna;

3° Leur trait distinctif est le caractère lumineux commun à tous.

Il n'est guère besoin d'insister pour faire ressortir la faiblesse de ces arguments. Tous les génies célestes sont lumineux comme le ciel, leur demeure; on peut dédoubler non-seulement deux êtres semblables, mais le même être, sans le faire au même point de vue; enfin, l'identité du nombre peut exister entre les groupes les plus dissemblables; donc aucune de ces raisons ne porte coup.

Mais nous laisserons de côté ces objections et nous examinerons si les assertions qui fournissent la matière de cette argumentation ont quelque apparence de vérité.

Que sont donc ces Âdityas qui doivent nous don-

[1] Il est assez difficile de comprendre pourquoi l'on se passionne tant pour ces assimilations. Lorsque l'on a dit : « Les *amesha-çpentas* sont les Âdityas, » qu'est-ce que la science a gagné à cette assertion? Les seconds ont une nature bien plus indéterminée que les premiers. On a fait un pas, mais un pas vers les ténèbres.

ner une solution finale? Il suffirait, semble-t-il, de demander la réponse à quelqu'un des savants auteurs qui ont traité cette matière. Malheureusement nous trouvons parfois, même dans les plus doctes écrits, ce vice de critique et de méthode scientifique que nous signalions tantôt. On étudie les chants sacrés de l'Inde comme s'ils formaient un monument monolithique; on ne distingue point les époques et les auteurs; on dirait qu'il ne peut s'y rencontrer ni contradiction, ni divergence. On verra plus tard les conséquences de ce défaut de procédé scientifique; pour le moment, poursuivons notre route.

Pour comprendre la nature du groupe des Âdityas, il faut savoir de quels membres il se compose, et, par conséquent, quel en est le nombre. Ce nombre varie, nous dit-on; il est deux, trois, quatre, six ou sept; il va même jusqu'à douze; mais sept est le chiffre originaire, et, pour l'époque védique, c'est le chiffre normal. Il y a sept Âdityas comme il y a sept *amesha-çpentas*. Cette recherche est sans utilité ni objet, ajoute M. Darmesteter; il doit y avoir sept Âdityas, parce que sept est le nombre mythique; et ce nombre était fixé par la nature des choses, avant que l'on se fût préoccupé de rechercher quels pouvaient être les ayants droit au titre.

Nous sommes bien forcé de le dire, c'est là de l'histoire faite *a priori*, contraire à la réalité des faits, et dépourvue de toute preuve. Sept n'est pas le seul nombre mythique, trois l'est tout autant. Rappelons seulement, en passant, les trois cieux, les

trois terres, les trois grandes déesses (I, 13, 9), les trois *yoshanas apiâs*, les trois *mâtris*, les trois *Harits*, les trois *Nirritis*, les trois langues, les trois corps d'*Agni*, etc., le *tridivam*, le *tridhâtu*, le *trinârakam*, le *triyugam*, etc. — Deux, cinq et dix sont aussi du domaine mythique. Il n'y a donc aucune raison pour que le nombre sept soit nécessaire.

Fausse en principe, cette théorie disparait au plus simple examen des faits. Les Âdityas sont fréquemment cités et invoqués dans les *Védas;* le plus souvent, ils le sont d'une manière générale, en groupe, seuls, ou à côté des *Maruts*, des *Rudras*, des *Vasus*, quelquefois aussi des *Ribhus* et des *Angiras*, c'est-à-dire avec les génies des vents, des tempêtes, des biens, de l'art et de la poésie sacrée.

Dans une seconde catégorie de textes, les Âdityas sont invoqués nominativement; mais alors ils ne sont point partout les mêmes ni en même nombre. Ainsi l'on trouve :

1° *Varuna*, cité comme l'Âditya par excellence, I, 24, 15; I, 25, 12; II, 28, 1, 4; IV, 1, 2; VI, 84, 4;

2° *Varuna* et *Mitra* seuls, II, 29, 1, et 41, 6; III, 54, 10; V, 69, 4; VIII, 47, 1;

3° *Varuna*, *Mitra*, *Aryaman* (trois Âdityas), I, 41, 1, 4, 5; I, 137, 2; III, 67, 1; VII, 51, 2, et 60, 4; VIII, 19, 34, 35; VIII, 47, 9; VIII, 56; VIII, 73, 2-5;

4° *Varuna*, *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga* (quatre Âdityas), IV, 51, 4; VI, 51, 3;

5° Les précédents et *Savitar* (cinq Âdityas), VIII, 18, 3 (ceci est cependant douteux);

6° Le nombre sept fixé dans deux hymnes, sans indication de noms (V, IX, 114, 3, et X, 72, 9).

Il est, en outre, une troisième catégorie de textes dans lesquels l'appellation générale d'Âdityas figure à côté de noms de dieux qui, en certains endroits, sont comptés comme fils d'Aditi et parfois d'autres encore, ce qui jette un certain doute sur l'extension réelle du titre d'Âditya. Ainsi, au R. II, 27, 1, on lit : «Je verse ces chants pleins de *ghrita* dans la cuiller du sacrifice, en l'honneur des Âdityas royaux; qu'il nous écoute, *Mitra*, *Aryama*, *Bhaga*, le puissant *Varuna*, *Daksha*, *Ança*.» Mais aussitôt après suivent ces mots : «que Mitra, Aryama, Varuna, unis d'esprit, écoutent aujourd'hui mon chant de louange; Âdityas brillants, rayonnants, etc.;» de même aux strophes 5, 6, 7 et 8. Ces trois génies sont seuls qualifiés d'*Âdityas*, et les trois autres ne reparaissent plus.

Les noms de *Bhaga*, *Daksha*, *Ança*, sont donc probablement aux premiers vers comme ceux d'*Indra*, *Agni*, *Vayu*, *Pushan*, *Saraswati*, *Vishnu*, *Rudra*, *Aditi*, *Brhaspati*, etc., au commencement de l'hymne X, 65; comme ceux de *Vishnu*, *Indra* et *Savitar* au R. X, 66, 3, et ceux de presque tous les dieux au R. X, 141, 1-5. *Bhaga*, *Daksha*, *Ança* ne sont point pour cela du groupe royal.

Notons en dernier lieu que *Savitar* est qualifié d'*Âditya* au R. I, 163, 3, et *Indra*, de quatrième *Âditya* dans le quatrième hymne du *Vâlakhilya*.

Ce tableau pourrait donner à croire que le nombre des Âdityas varie de 1 à 7. Mais un examen attentif nous permettra de nombreuses éliminations. Rappelons-nous d'abord qu'il s'agit ici des génies, pères putatifs des *amesha-çpentas* éraniens, et que, par conséquent, les conceptions datant d'une époque avancée de la période védique ne peuvent venir en ligne de compte. Ce qui est commun aux deux races a dû précéder leur séparation; tout ce qui n'est point primitif dans les *Védas* ne leur est pas commun. A ce titre, le nombre sept doit être éliminé, car il ne se rencontre que dans des morceaux d'origine tardive. Le premier (x, 72, 9) a été même retranché du corps du texte par Grassmann, critique prudent et judicieux, s'il en fut; le second porte les marques de sa date récente dans ses aperçus cosmogoniques et dans le mythe nouveau qui le termine et nous montre Aditi enfantant huit fils, puis rejetant le huitième, le Soleil (comp. Grassmann, t. II, p. 358). Pour le même motif, Indra ne peut être admis comme quatrième fils de la grande déesse (comp. Grassmann, t. II, p. 435); et, en vertu de ce qui est exposé ci-dessus, Daksha et Ança, cités au R. II, 27, 1, doivent être également effacés de notre liste. Tous trois ont une origine récente.

Il nous reste donc cinq Âdityas seulement, mais de ces cinq il en est deux qui ne sont guère dans

la même position que les trois autres; ils ne sont donnés que deux fois comme tels, aucun hymne ne leur est adressé; les chants consacrés spécialement aux Âdityas ne les mentionnent point (voy. R. II, 87, 2-17; II, 29; VIII, 56). Cela ne suffit-il pas pour prouver leur adjonction tardive au groupe déjà formé et pour permettre de conclure que les seuls Âdityas primitifs sont Mitra, Varuna et Aryaman? Du reste, la nature des nouveaux venus, Bhaga et Savitar, nous dit assez qu'il doit en être ainsi. En effet, Aryaman, Bhaga et Savitar (comme aussi Daksha et Ança) ne sont que des noms différents du soleil; le premier le représente comme ami de l'homme; le second, comme source de bien pour le monde; le troisième, comme vivifiant, comme favorisant l'engendrement et la production des êtres (de *arya*, *bhag* « donner en partage » et *su* « engendrer »). Cette multiplication des Âdityas s'explique très-aisément; l'oubli du vrai sens des mots a fait prendre des qualificatifs du soleil pour des noms de génies distincts, mais les qualificatifs du soleil n'ont pu devenir Âdityas qu'après le soleil lui-même.

A l'origine, il n'y avait donc que trois Âdityas : Varuna, Mitra et Aryaman. L'union intime et le rôle suréminent des deux premiers devraient même peut-être faire exclure le troisième du groupe originaire. Qu'était-ce donc que l'Âditya primitif?

L'explication de ce mot doit être cherchée dans son origine. Âditya dérive d'Aditi. Aditi est l'immensité qui entoure la terre, c'est la nature sans terme,

conçue à un point de vue panthéistique. La génération des Âdityas s'explique par le mode de formation ordinaire des mythes, et celui-ci par le procédé d'observation naturel à l'homme. Mis en face de la nature, l'homme n'en aperçoit pas d'un seul coup d'œil toutes les parties. Il saisit d'abord un certain ensemble qu'il divise, et de là descend aux détails. Ainsi les mythes se développent et se multiplient par la division des phénomènes et la multiplication des propriétés du fait naturel observé.

L'Arya védique, plongeant son regard dans l'immensité qui l'enveloppait (l'Aditi), en détacha par la pensée la voûte céleste; ce fut Varuna, le Varuna physique[1], premier enfant d'Aditi, roi des Âdityas. De cette voûte, tantôt obscure, tantôt resplendissante de clarté, il sépara de même la lumière qui se montrait à ses regards comme indépendante du soleil; ce fut Mitra[2], qui devint le second Âditya et forma avec son aîné un couple uni par les liens les plus étroits. De cette lumière fut distinguée celle que projette le soleil, et le troisième Âditya naquit.

Ces trois premiers, ayant seuls une raison d'être

[1] C'est là une distinction nécessaire. Lorsque les Aryas reconnaissaient à Varuna une puissance presque créatrice, lorsqu'ils le constituaient le gardien du droit, le vengeur du crime, ils ne donnaient certainement pas ces attributs à la pierre des cieux. Sous ces formes matérielles transparentes, apparaît le génie divin, l'intelligence essentiellement distincte. Les Védas témoignent d'un état d'intelligence trop élevé, pour qu'on puisse supposer chez leurs auteurs une conception aussi grossière.

[2] Mitra précède le soleil (voy. yesht x, 13) et reste sur la terre après lui (*ibid.* 96).

spéciale et bien déterminée, restèrent aussi les seuls Âdityas permanents et universels. Les suivants ne furent plus que des figures diverses du soleil, mal comprises par des poëtes ignorants des origines. Il faut cependant en excepter Indra, le dieu de la foudre, que la piété de ses fidèles devait élever au rang de Varuna, son rival déchu; mais son adjonction au groupe antique fut naturellement une œuvre tardive.

Résumons encore brièvement tout ce qui précède:

Les Âdityas primitifs représentent des fractions de la nature une et illimitée et personnifient la voûte éthérée, la lumière et le soleil. Ils étaient au nombre de trois. Les poëtes y ajoutèrent successivement différentes figures allégoriques du soleil; ce dernier devint le centre du groupe qui finit par n'être plus qu'un symbole des douze stations solaires de l'année.

Cet historique est fondé, comme on l'a vu, sur les faits de la langue védique, sur la nature des choses et sur les textes sacrés. On doit donc regarder comme absolument faux que les Âdityas soient des dédoublements de Varuna; les premiers sont ses frères et pairs, les suivants sont des dédoublements du soleil ou plutôt de simples figures métaphoriques. Il est également faux que les Âdityas aient été originairement sept; que ce nombre ait été fixé à l'avance, attendant qu'il fût rempli par des créations ultérieures. On ne peut non plus ni logiquement ni historiquement prétendre que les Âdityas ont précédé Aditi, c'est-à-dire que les dérivés sont antérieurs au primitif, les effets à la cause. Soutenir ces choses, est-ce

respecter les lois de l'histoire? Le dernier point, du reste, présente une regrettable confusion d'idées. Aditi « l'immensité » a dû précéder les Âdityas comme tels et la formation du groupe; l'idée de sa maternité peut seule être d'origine plus récente. En outre, Varuna et Mitra ont été bien probablement nommés par les chantres védiques avant la conception de l'Aditi et de génies émanés d'elle. Mais ces divinités isolées sont en dehors de notre sujet; elles ne peuvent être mises en parallèle avec les *amesha-çpentas* qu'en tant que formant le groupe aditique et douées des attributs de ce dernier.

Nous arrivons au terme de cette discussion. Il ne nous reste plus qu'à comparer les deux groupes et à rechercher s'ils ont réellement des caractères communs qui permettent de les rapprocher et de constituer entre eux une filiation probable.

Nous examinerons chaque point séparément. Rappelons en passant que *Ahura* est considéré comme le *Varuna* éranien.

1° *Des noms*. Le nom et la nature de l'*Âditya* provient de l'*Aditi*. Or, la conception de l'*Aditi* est exclusivement indoue, l'Éran n'a rien qui y corresponde; les mots *aditi*, *âditya* lui sont entièrement inconnus, tout aussi bien que la notion d'un groupe divisant entre ses membres l'immensité de la nature. Il ne connaît pas davantage ces troupes divines que les chantres védiques multiplient autour de leurs dieux, les Maruts, les Rudras, les Vasus, les Angiras, etc. D'autre part, l'expression *amesha-çpenta* est

entièrement étrangère aux *Védas*, ainsi que l'idée qu'elle renferme. Le mot *çvânta*, équivalent de *çpenta*, se rencontre deux fois seulement dans les *Védas*, et aucune des deux fois il ne qualifie ni *Âditya* ni dieu quelconque (V. R. V. I, 145, 4; x, 61, 24);

2° *Les nombres*. Les Âdityas sont deux ou trois, aux premiers temps des Védas, c'est-à-dire à une époque postérieure déjà à la séparation des deux peuples aryaques. Les *amesha-çpentas*, dès leur origine, sont au nombre de six et s'y tiennent. On a vu plus haut dans quelles circonstances et conditions ils ont atteint le chiffre sept, et pourquoi l'on ne peut, sans erreur, en tenir compte ici. Ce qui a été créé longtemps après la séparation de deux peuples ne peut certainement leur avoir été commun;

3° *Génies qui les composent*. Les Âdityas représentent des choses ou des phénomènes du monde céleste : la route céleste, la lumière et le soleil sous diverses figures. Les *amesha-çpentas* sont des conceptions abstraites, morales en majeure partie. Ce sont : le bon esprit, l'ordre ou la sainteté, la bonne puissance, la sagesse, l'incolumité, l'immortalité. L'un d'eux, *Armaiti*, semble représenter la terre, mais précisément la terre n'est ni Âditya ni génie proprement dit, dans les *Védas*; elle n'y a pas de nom propre, elle est *bhami*, *prthwi*, *kshamâ*, simples désignations du globe terrestre.

Les Âdityas sont : *Varuna*, *Mitra*, *Aryaman*, le *soleil*; tous ces êtres mythiques figurent également dans la mythologie éranienne, mais ils n'ont rien

de commun avec le groupe des *amesha-çpentas*, aucun d'eux n'en fait partie.

Du côté de l'Éran, même chose et plus encore. Non-seulement aucun des *amesha-çpentas* n'a d'équivalent parmi les Âdityas, mais aucun des génies éraniens (hormis Ârmaiti) n'a de représentant dans tout le panthéon indou; le nom d'aucun d'eux n'y est pris même comme allégorie. *Vasu-manas*, *rta*, *kshatra*, *sarvatat*, *amrtatva* ne sont que les termes abstraits : bonne disposition, ordre (droit ou sainteté), puissance, intégrité, immortalité, et n'ont que l'acception première naturelle. Enfin, *Aramati* même, qui semble être le pendant lexicologique d'*Ârmaiti*, en diffère essentiellement; elle n'a jamais été la terre; elle ne désigne que l'ardeur sainte, la dévotion ; enfin, elle n'approcha jamais des Âdityas.

Des conceptions entièrement étrangères les unes aux autres pourraient-elles donc avoir une même origine?

Les Âdityas sont, non point des dédoublements, mais les égaux de Varuna : celui-ci est bien le principal, le plus royal (*râjishtha*) d'entre eux; mais il n'est pas leur maître, encore moins le créateur des autres. On trouve, il est vrai, par-ci par-là, des traces de l'ancienne prédominance absolue du grand dieu aryaque, dans les passages où il est invoqué seul; mais partout où figure avec lui l'un ou l'autre de ses compagnons aditiques, l'égalité est complète. Mitra et Aryaman, comme Varuna, sont des dieux souverains. « L'homme que gardent Varuna, Mitra,

Aryaman, n'éprouve aucun dommage, il grandit exempt de tout mal» (R. V. 1 41, 1-2). «Il obtient tout trésor, tout bien» (*id.* 6, 1, 136, 5). «Leur trône est élevé au plus haut des cieux dans la lumière, et là ils constituent une force puissante; celui qu'ils protègent ne court aucun danger» (*id.* 2, 5). Mitra et Varuna sont également rois «*á râjânâ gantam*» (1, 137, 1). Aryaman ne l'est pas moins. *Mitra, Aryaman, Aaruna, rajishthâs* (VII, 51, 2; VIII, 19, 35). Tous trois soutiennent les trois cieux et les trois terres; ils sont justes, ils soutiennent le droit, ils donnent le bonheur et la gloire (II, 27, 8, 11, 29, 1), ils accordent la longue vie (*id.* VIII, 18, 22). Ils frayent la voie au soleil (VII, 60, 4). Ils châtient l'injustice (VII, 60, 5). Ils surveillent l'homme du haut du ciel et le conduisent par le droit chemin, ils le délivrent de toute faute. Eux, les chefs des races (diverses et humaines), intrompables, glorieux par eux-mêmes, ils gardent intactes les lois (VIII, 67, 3) et sont les conducteurs du droit, de la justice (*rtasya rathyas*, VIII, 83, 2).

Que Mitra et Aryaman ne soient pas de simples multiplications de Varuna, c'est ce que prouvent et leur nature d'abord, la lumière, le soleil, ne sont point la voûte éthérée, et des textes du genre de celui-ci : «Mitra est né du ciel; toi Varuna, tu es le roi de toutes choses» (x, 132, 4); leur origine est donc différente.

Tout autre est la position des *amesha-çpentas*, simples génies, jamais dieux; ils doivent leur exis-

tence à Ahura-Mazda, auquel ils sont partout et toujours entièrement soumis. On a vu plus haut les titres modestes qu'ils portent : sages, bons maîtres, toujours vivants, toujours prospérants; leur action se borne à favoriser, développer, protéger et diriger les créatures de leur seigneur et maître, et à leur faire des dons, ainsi qu'à chasser loin d'eux les Dévas (*hudhâonhô, hukhshathra, yavaêjyô, yavaêçvô*, yaç. XXXIX, 8, etc. *vohûnâm dâtârô; dâmanâm dâtârô, aiwijâkhshtarô*, yesht XIX, 18). Leur puissance, leur éclat, pâlissent devant ceux de Mithra, de Vérethaghna, des Fravashis, d'Ardvi-çura-Anahita. Ils n'ont point su inspirer les poëtes éraniens; les trois yeshts qui leur sont consacrés sont courts et insignifiants, mutilés et incorrects (yeshts II, III, IV). Le troisième se compose de six lignes; le premier, qui porte leur nom, ne fait que les citer en passant (yesht II, 1-3). Asha-Vahista lui-même, qualifié de brillant, n'opère que par les *manthras* et Aryaman. Ils construisent un palais à Mithra sous les ordres d'Ahura; Rashnu, lui, en élève un à lui seul[1]. Pris comme troupe divine, les Âdityas figurent avec leur roi *Varuna* à leur tête, comme les *Rudras* avec *Rudra*, les *Maruts* avec *Indra*. Mais c'est là un fait exceptionnel, une création tardive dont l'*Avesta* ne sait rien. *Varunasya râjnas, Âdityânâm çardhas ugram*, terrible est la troupe des Âdityas du roi (X, 103, 9[2]).

[1] Voy. yesht III. — Yesht X, 50 et 79.
[2] Comp. VII, 35, 6.

Ordinairement c'est Aditi qui préside au groupe qui porte son nom (*Adityebhis Aditis*, VII, 10, 4).

Notons encore ces derniers faits : le mot *aditi* désigne parfois Agni (I, 94, 15; VII, 9, 3, etc.); il est alors qualificatif[1]; et *Âdityas*, tous les dieux en général; *Agni* semble être compté comme *Âditya* au R. VII, 85, 4. D'autre part, les *amesha-çpentas* parvenus à leur développement complet obtiennent pour domaine *vohumanô* « les troupeaux », *asha vahista* « le feu », *kshathra vairya* « les métaux », *armaiti* « la terre », *haurvatât* et *ameretât* « les plantes et les eaux ». Déjà dans les gâthâs, *Armaiti* est la terre et *Vohumano* protège les troupeaux. « Tu as donné à la vache Armaiti[2] pour pâturage, ô Mazda, après qu'elle s'était concertée avec Vohumano, » dit le gâthâ-Çpenta-mainyus (yaçna XLII, 3).

Nous le demandons maintenant à nos lecteurs : est-il dans ce long parallèle qui embrasse les origines et les développements, est-il un seul trait de similitude et de ressemblance? En est-il un qui permette de supposer une commune origine? Non, sans aucun doute. Tout est différent, opposé même; tout, jusqu'au moindre détail, démontre des créations mythiques indépendantes. Comment donc ces

[1] Le soleil semble être identifié à Aditi au R. VII, 82, 10, mais cela n'est rien moins que sûr. La lumière du soleil peut être celle d'Aditi en tant que celle-ci est mère ou réceptacle.

[2] La tradition fait d'*Armaitîm* un accusatif de manière « avec sagesse ». Armaiti serait donc ici même un terme abstrait. On traduit aussi le second nombre : « après que tu t'es concerté, » mais le texte ne s'y prête pas bien; *consulté* devrait être au vocatif.

deux systèmes contradictoires ont-ils pu se produire? La chose est des plus simples; la cause en est dans la différence de méthode.

Les uns, persuadés d'avance que *Védas* et *Avesta* sont mêmes choses, voient partout des analogies, et, malgré une science parfois éminente, sont exposés à des erreurs d'appréciation dangereuses. Leur science même les porte à donner trop d'importance au sanscrit, comme le disait si justement M. Renan dans son dernier rapport.

Les autres, au contraire, et ce sont les éranisants, n'ayant aucune solution préconçue, étudient la matière à fond, scrutent les textes et les monuments de la tradition, sondent le terrain à chaque pas, distinguent les temps et les hommes, l'accidentel et l'essentiel, ne se contentent pas d'apparences trompeuses, mais réclament partout des arguments sérieux et évitent ainsi de regrettables méprises.

3. DE L'ASHA.

Nous avons établi précédemment que la sainteté mazdéenne n'est point simplement une vertu liturgique; que les paroles et les actions dont elle est la règle ne sont point uniquement les prières et les cérémonies du culte. Nous croyons cependant devoir revenir sur cette matière pour renforcer encore nos preuves et examiner un côté de la question que nous n'avons point envisagé jusqu'ici : nous voulons parler de l'*Asha*, considéré comme ordre physique du monde. Il importe de le faire, car on ne peut trans-

former l'*Asha* en ordre pur et simple, sans dénaturer complètement les doctrines mazdéennes. Avant donc d'entrer dans cette nouvelle discussion, montrons par quelques exemples nouveaux que l'*Asha* est vraiment une vertu morale :

1° Partout l'*Asha* et son expression, développés dans la triple formule *humata*, *hûkhta*, *huvarsta* (bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions), sont pris dans une acception générale et embrassent tous les actes de l'homme, sans exception. Les cas sont trop nombreux pour être cités, signalons-en seulement quelques-uns.

a. La célèbre prière *viçpa-humata* est ainsi conçue : « Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions sont œuvres d'intelligence; toutes les mauvaises sont œuvres d'inintelligence. Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions obtiennent le paradis, etc. »

b. Le § 150 du fargard III porte : « La loi mazdéenne efface tout ce qu'un *ashavan* a pu commettre de mal en pensées, en paroles, en action. C'est un grand bien que l'accomplissement des bonnes œuvres. »

c. « La loi mazdéenne efface le vol, la tromperie (les impuretés) inexpiables, etc. » Cette loi défend, en effet, tous ces actes contraires à la morale humaine, et le yaç. VIII, 16, exhorte les fidèles à conformer leurs pensées, leurs paroles, leurs actions à cette loi. Choses semblables se rencontrent à chaque pas.

d. Le yaçna XIII signale comme source de péchés le trop grand amour du corps et de la vie (V. § 13).

e. Il serait superflu de rappeler qu'il y a d'autres actes punis des supplices infernaux que les manquements à la liturgie et aux rites sacrés; notons, toutefois, encore les paragraphes 20 du hâ XXXI et 11 du hâ XLV qui y condamnent les auteurs d'actes trompeurs ou oppressifs; le paragraphe 2 du yesht X, qui dit que la violation de la foi jurée arrête la fertilité, la prospérité des biens terrestres, et la fin du yesht XXII, que l'on verra plus loin, et qui nous fournit un nouvel exemple.

2° Le Vendidâd V, 14, nous dit que le *pêshôtanus* a perdu l'*Asha* ou la disposition à l'*Asha* (*Ashemjit aêshem, pêshôtanus*). Or, le fargard XV, 1-15, nous apprend quels actes rendent le mazdéen *pêshôtanus;* les premiers et les principaux sont : entraîner un fidèle dans l'apostasie ou le schisme, nuire à un chien, maltraiter une chienne, connaître une femme à ses époques mensuelles ou pendant la grossesse. Que l'on nous indique donc quel rapport il y a entre ces actes et l'ordre physique ou le culte? Tout y revêt, au contraire, un caractère, bizarre parfois, mais toujours moral.

3° Au yesht X, 6, Mithra, le génie de la vérité et de la fidélité aux engagements, est appelé *ars vacanh*, *vyâkhna* « sage », *hazanrô gaosha* « aux mille oreilles ». Évidemment *ars vacanh* ne peut signifier ici « qui récite exactement les prières du culte »; le sens est,

sans contredit, « aux paroles vraies ». *Ars*, *eresh* n'ont donc pas le sens de « bien arrangé », mais de « vrai, juste », comme *ereshva* au yaçna XXVIII, 6.

Au yesht III, 2, Zarathustra, interrogeant Ahura-Mazda, lui dit : « Dis-moi une parole, » *arsvacô*, tout comme l'auteur du gâtha XIII lui répète à chaque interrogation : *eres môi vaoca*. Ce que l'on demande d'Ahura n'est point certainement une parole bien dite ou bien faite, mais la vérité : *ars* égale donc *eres* « droit, vrai ». D'autre part, ce qui est opposé à *hûkhta*, c'est *duzhukhta*, ce qui signifie « parole mauvaise », et non « parole, prière mal dite ». Le sens de *hûkhta* doit être corrélatif, et exclut donc non-seulement la prière mal dite, mais le mensonge, la parole maligne et calomniatrice ou cause de dommages.

4° Le yaçna LXIV, 24-32, demande que les eaux ne servent point à l'homme aux mauvaises pensées, aux mauvaises paroles, aux mauvaises actions, à la loi mauvaise; puis il fait connaître ce que sont ces actes, cette loi dignes de réprobation, et s'exprime en ces termes : « Que nos eaux saintes ne servent point à celui qui nuit à un ami, à un prêtre (à un grand), à quelqu'un de la maison, à un parent; à celui qui nuit à nos biens, à nos corps; au voleur, à l'homme de violence, à celui qui frappe ou tue un fidèle, ou qui pratique la magie; à celui qui enterre les morts, qui se livre à sa passion, qui ne fait point d'offrande; au sectaire impur; s'il est quelque homme méchant et tyrannique, que les maux l'accablent. » On le voit, ce morceau, d'une antiquité incontestable dans ses

quarante-six premiers versets, considère comme spécialement mauvais, contraires à l'*Asha* et à la bonne loi, les actes qui nuisent aux hommes, les actes défendus par la morale humaine; les délits liturgiques sont à peine mentionnés et ne viennent qu'en second ordre.

5° Au yaçna LXVII, 37-40, le prêtre demande pour lui et pour tous les Mazdéens la connaissance et le désir du droit chemin, de ce droit chemin qui est déterminé par l'*Asha* ou y tend (*pathô razistahê aêshemca, vaêdhemca, â ashât*), ainsi que la possession du paradis; et le titre qu'il invoque pour obtenir cette faveur, c'est que ces Mazdéens « persévèrent dans le bien, s'éloignent du péché et de tout acte de nuisance. »

De même, au yesht XXII, les actes qui sont dits mériter le ciel ou l'enfer sont principalement la bienveillance, la bienfaisance pour les fidèles, d'une part, et, de l'autre, le manque de soumission à son chef chez la femme et la mauvaise conduite. (Yesht XXII, 13 et 36.)

Nous n'insisterons pas davantage. Il serait impossible de soutenir que l'*Asha*, en tant que vertu, n'est qu'un engin de sacrifice et n'a trait qu'aux observances liturgiques. Mais on pourrait peut-être prétendre qu'il doit être considéré sous un autre point de vue, et que, sous ce dernier rapport, il est l'équivalent du *Rta* védique, l'expression de l'ordre physique du monde, et qu'il faut interpréter ce mot de la sorte quand il est isolé. Cela n'est pas plus exact.

Nulle part l'*Asha* ne joue un rôle aussi important que dans les gâthâs, et c'est dans ces morceaux les plus anciens de l'*Avesta* qu'il faut en chercher la vraie nature. Or, plusieurs passages de ces chants sacrés ne laissent aucun doute sur la vraie valeur de l'*Asha*.

On y trouve d'abord une profession de foi explicite et claire, qui suffirait à elle seule pour éclaircir la question et trancher les doutes.

« Il y avait, à l'origine, deux esprits jumeaux appelés, en raison de leur nature et sous le rapport de la pensée, de la parole et de l'action, le bon et le mauvais. Ces deux esprits produisirent, à l'origine, leurs créations, la mort et la vie, et ce qui est le but final de l'être, le mal pour le méchant, le bon esprit pour l'*ashavan*. De ces deux esprits, le méchant s'attacha au mal; le saint, à l'*Asha*, et comme lui firent ceux qui cherchent à satisfaire Mazda par des actions justes. » (Voy. Yaçna xxx, 3-5.)

La conclusion de ceci saute aux yeux. L'*Asha* est le caractère propre de l'esprit bon et saint, ainsi que de tous ceux qui obéissent à la loi mazdéenne. C'est la vertu qui distingue leurs pensées, leurs paroles et leurs actes, et qui fera mériter au juste le monde parfait, le paradis.

L'*Asha* est l'équivalent de l'esprit bon, du *Vohûmanô*. Cette équivalence se manifeste partout dans les gâthâs. L'*Asha* et le *Vohûmanô*, comme qualités abstraites ou comme personnifications, y sont constamment unis.

« Que personne d'entre vous n'écoute les maximes

et les enseignements du méchant, dit le yaçna XXXI; écoutez le sage qui enseigne l'*Asha*, qui est en état d'enseigner avec vérité (littéralement : de dire les paroles avec vérité). » (Yaç. XXXI, 18, 19.)

L'*Asha* est ici, comme on le voit, synonyme de vraie doctrine ou de sainteté. (Comp. yaç. XXXIII, 3 et 7; XXXIV, 1, 6, 8, 15; XLIII, 9, etc.)

« Donne-moi l'*Asha*, que j'implore pour moi en plénitude, dit le poëte du yaç. XLII, que j'implore m'attachant à la sagesse. »

Or, que peut-on demander ainsi pour soi, en raison de la sagesse dont on suit les préceptes, si ce n'est une vertu, une perfection morale? Pourrait-on raisonnablement supposer que le poëte demande à Ahura de lui donner l'ordre physique général? Évidemment, non.

Le Yaçna XXXIII est encore plus explicite.

La strophe première annonce que le méchant et l'*ashavan* recevront leur rétribution telle qu'elle a été réglée à l'origine des choses et d'après leurs actes, selon qu'ils se seront adonnés au mensonge, à la vanité (*mitha*) ou à la vérité, la justice (*erezvâ*). L'*ashavan* est donc celui qui pratique ces vertus.

Le gâthâ continue en indiquant les principaux mérites de l'*ashavan*, les actes qui lui valent ce titre et la récompense finale. « Celui qui sera pour l'*ashavan* un parent, un client, un ami parfait et qui pourvoira aux besoins des troupeaux avec un soin empressé, celui-là habitera les champs de l'*Asha* et du bon esprit. Si l'on éloigne de toi, Mazda, la désobéis-

sance et les dispositions impies; de ses proches, l'orgueil (qui les méprise); des clients, la tromperie; de l'ami, ceux qui l'offensent; du pâturage du bœuf, les mauvais soins, donne-nous, pour une longue durée, ô Mazda, la possession du bon esprit; fais-nous parvenir à ces voies de rectitude qui partent de l'*Asha* et dans lesquelles Mazda fait son séjour.»

Donc, pour être *ashavan*, pour posséder le bon esprit et marcher dans ces voies de l'*Asha* qui conduisent à la demeure d'Ahura par la justice, il faut, avant tout, être bienfaisant envers les hommes, fidèle de Mazda, éviter l'orgueil, la tromperie, etc. Ajoutons un dernier trait. Le même gâthâ, à la strophe 6, porte : *Ye zaotâ ashâ erezus hvô mainyéus â vahistat kayâ.* «Moi, zaotar, *juste par l'Asha*, je tends par mes désirs vers le bon esprit.» Qu'on ne prétende point qu'*Asha* est un vocatif, rien dans tout ceci n'est adressé au génie *Asha;* il n'y a pas de trace de cette invocation, ni dans ce qui précède, ni dans ce qui suit; le vers 3, au contraire, prouve que tout s'adresse à Mazda (*tâ tôi izyâ Ahurâ Mazdâ*, etc.). Par l'*Asha* on est donc *erezus* «juste, droit», et non pas seulement observateur des rites.

Est-il besoin d'insister encore, en présence de textes formels de telle nature? Un examen sommaire suffit pour former conviction et prouver que les parties les plus anciennes de l'*Avesta* concordent avec les plus récentes pour donner raison à la tradition.

S'il en est ainsi, sur quoi donc s'appuie l'interprétation nouvelle? Comme pour la première partie,

pour le *rtâ* moral, nous ne trouvons ici que des analogies plus que hasardées, et même, nous regrettons de le dire, des erreurs d'interprétation qui étonnent grandement. Tout est fondé sur un mirage, sur des termes isolés du texte, et, par conséquent, mal rendus. L'*Avesta* ne fournit aucune preuve, aucun indice, il fait même tout le contraire; on va le voir à l'instant.

On croit, il est vrai, trouver un indice en ceci que les Éraniens avaient, eux aussi, remarqué la régularité de la succession des jours, des lunaisons et des années. Certes, nous ne contesterons pas ce point, nous remarquerons seulement que, parmi les nations les plus sauvages, il en est peu qui n'aient fait semblable observation, et qu'ici ou nulle part se vérifie le dicton : qui prouve trop ne prouve rien. Il y a, d'ailleurs, encore ici confusion complète. L'Éranien remarque l'ordre de l'univers, mais ne s'en préoccupe pas; il n'est pas anxieux à son endroit et ne craint pas qu'il faillisse, il ne se croit pas en état de le rétablir ou d'empêcher sa destruction. S'il demande qui maintient le ciel et la terre, l'ordre des saisons et le reste, c'est chez lui simple question de curiosité philosophique. Il sait que les astres, la terre sont assurés contre toute chute (*deretâ avapaçtoîs*), il veut savoir seulement qui les en préserve. (Y. XLIII, 3-6.)

M. Darmesteter est forcé de reconnaître que, pour désigner le *rta* matériel, l'*Avesta* n'a point de terme technique, « mais, ajoute-t-il, c'est qu'en réalité le

mot *Asha* marque cet ordre-là comme l'autre, et la preuve nous en est fournie par le grand nombre d'expressions techniques dans lesquelles *Asha* joue le même rôle que *rta* dans les expressions védiques correspondantes, et qui s'appliquent aussi bien au monde matériel qu'au monde moral.» Suivent les expressions techniques en question; nous les examinerons plus loin. Notons avant cela que les derniers mots du raisonnement en détruisent tout l'ensemble et lui enlèvent toute base sûre. Si le *rta* védique, si les termes dans lesquels il entre se rapportent aussi bien au monde moral qu'au monde matériel, il suffit que les expressions avestiques correspondantes se rapportent au monde moral pour qu'elles forment les pendants exacts des termes védiques. Rien ne justifie le choix donné au sens matériel et, par conséquent, rien ne permet de tenir même pour probable que l'*Asha* désigne l'ordre physique. L'*Avesta* ne connaît qu'un seul *Asha* et point deux; nulle part il n'existe le moindre indice qui permette de le scinder; aussi voyons-nous qu'on est obligé d'en chercher dans les *Védas*. Dans les gâthâs, comme ailleurs, l'*Asha* est un; c'est une idée abstraite ou un génie; mais tous deux ont toujours le même aspect. Ce qui caractérise le mieux une notion qui n'est point définie expressément en soi, c'est la notion contraire qu'on lui oppose. Or, à *Asha* est opposé *Druje* «le mensonge, la nuisance». C'est *Asha* qui remporte sur la *Druje* le triomphe final (yaç. XLIII, 1), c'est à lui ou par lui qu'elle est enchaînée (yaç. XXX, 8). Ceux qui ne sui-

vent pas l'*Asha* sont livrés à la *Druje* (yaç. XLIII, 13, etc.). D'autre part, celui qui commet des actes coupables perd à la fois l'esprit de Mazda et l'*Asha*. «*Ahurahya khratéus naçyantô ashâatca.*» C'est par l'*Asha* et le bon esprit que l'on protège le pauvre (yaç. XXXIV, 5), que la loi fait opérer les bonnes actions (*id.*, 13), que l'on obtient la vie dans les deux mondes (yaç. XXXI, 2). Ceux que le bon esprit a abandonnés ne pensent plus à l'*Asha*, n'y conforment plus leurs pensées, etc. C'est en vertu des bonnes actions, des sacrifices, que Mazda donne l'*Asha* et l'immortalité (yaç. XXXIV, 1).

Nous pourrions ainsi parcourir tout l'*Avesta*, recueillant des preuves à chaque pas. Nulle part nous ne trouverions de traces d'un *Asha* matériel. Disons-le, toutefois, l'*Asha* a un certain caractère physique, conforme aux conceptions dualistiques de l'*Avesta*, et c'est ce qui peut avoir trompé un interprète qui n'en a pas saisi la nature et n'a point distingué le caractère particulier de ces conceptions étrangères aux *Védas*. Tel qu'on nous le présente, l'*Asha* est entièrement dénaturé; nous reviendrons là-dessus.

Examinons maintenant les analogies qu'on nous signale; nous pourrions certes nous en dispenser, après ce qui vient d'être dit; mais la chose est trop intéressante pour que nous ne nous y arrêtions point.

Nous trouvons d'abord des translations du zend en védique, dont on recherche en vain l'utilité. Elles ne peuvent, en effet, qu'égarer le lecteur et lui faire prendre pour expressions védiques des formules qui

ne se rencontrent nulle part et ne sont que de pures créations de l'auteur, créations sans portée.

Les expressions érano-védiques que l'on signale sont au nombre de six. Les voici avec les remarques qu'elles comportent :

1° *Ashemhap* égale *rtasâp*. L'équation est doublement fausse. D'abord *ashemhap* signifie s'attacher, suivre l'*Asha* par ses paroles et ses actes, et non favoriser l'ordre matériel. Car de quoi s'agit-il? « Celui qui trompe le fidèle, l'*ashavan*, sera puni des ténèbres éternelles; mais Mazda donnera la plénitude de l'incolumité, de l'immortalité, de la jouissance, de l'*Asha* et du bon esprit à celui qui le satisfait par son intelligence et par ses actes; il en sera ainsi pour le sage, pour le bon, car il suit l'*Asha* par ses paroles et ses actions. » (Yaç. XXXI, 20-22.) Où est, en ce passage, la place du *rta* matériel? Mais l'équation fût-elle vraie, encore ne prouverait-elle rien, car *rta sâp* lui-même désigne celui qui favorise la justice. (Voyez R. V., X, 154, 4, *a*.)

2° *Dâma ashava dâta* = *rtasya dhâman*, c'est-à-dire les créatures (matérielles) de l'*Asha*. Les termes zends se rencontrent au yaç. LXX, 24, où nous lisons : « Nous honorons les créatures créées par Mazda, créées avec la qualité d'*Asha*, formées avec la qualité d'*Asha*, dont la foi est *ashava*, dont le culte est *ashava*. » Nous les trouvons encore au yaç. XXXI, 1, qui porte : « Rappelant vos enseignements (prescriptions), nous publions ces paroles, que ne peuvent écouter ceux qui, par les enseignements du mensonge,

détruisent les mondes de l'*Asha*, mais paroles excellentes pour ceux qui sont attachés de cœur à Mazda. »

Dans ces deux passages, on le constate aisément, il est uniquement question de choses, de faits de l'ordre moral. Ces créatures dont la foi, dont le culte est droit, saint, n'auraient-elles pour qualités que l'ordre matériel? Ces mondes, attachés de cœur à Mazda, que détruisent les enseignements du mensonge, ne seraient-ils que l'ensemble régulier des mouvements phénoménaux? Mais, chose plus curieuse, M. Darmesteter nous renvoie à Grassmann pour le sens et l'emploi de *rtasya dhâman*. Or, le savant lexicographe et interprète des *Védas* traduit partout « siège de la justice », une seule fois « siège du sacrifice ». Où sont donc, dans les *Védas*, les créatures du *rta* et les analogies avestiques? Comment expliquer cette erreur et cette argumentation?

3° La suivante n'est pas moins spécieuse. Les *Védas* appellent le ciel la *rtasya yôni*, c'est-à-dire la matrice du *rta*, et le fidèle védique va, après la mort, rejoindre les dieux dans la *rtasya yônim;* de même, nous dit-on, le fidèle mazdéen va rejoindre Ormazd dans le *garônmân*, l'*ashâyaonem*, ou matrice de l'*Asha*. Tout cela est très-habile, mais malheureusement manque de fondement. Les commentateurs ne donnent point à *rtasya yôni* le sens de matrice ou sein de l'ordre matériel; sur vingt-sept fois que ces expressions sont employées, dix-neuf fois elles sont rendues par *sein du sacrifice*, *de l'offrande*, et huit fois par *sein de la justice*. (Voyez Grassmann, 235, 11;

288, 6; 297, 12; 725, 9; 834, 3; 891, 7, 8; 720, 3, et 911, 24, qui est précisément l'endroit cité en preuve!)

En outre, rien n'est moins certain que l'existence du mot *ashâyaonem* en avestique. Si deux manuscrits le portent, *en un seul endroit*, les autres ont un mot tout différent, qui laisse supposer dans le texte primitif *ravôhva shayanem*[1], leçon qui a l'avantage de ne pas supposer un mot nouveau, inconnu, et de donner un meilleur sens. *Ashâyaonem* existât-il, rien ne permet de le rendre par *matrice* ou *sein* de l'ordre matériel, ni même de décider qu'il qualifie le *garônmâna;* car, dans le seul verset où il se rencontre, il peut également être appliqué à Ahura-Mazda, il doit même l'être, car tous les mots composés de *yaona* se rapportent à des êtres animés et agissants, à *Asha Vahista*, aux *fravashis*, à un bœuf; ici il doit en être de même, car un substantif ne peut être déterminé par un locatif *ravôhu*. *Yaona*, d'ailleurs, ne signifie nulle part matrice, à moins qu'on ne prétende, par exemple, qu'*Asha Vahista*, génie mâle, a une matrice (yesht 4, 3), ou que le taureau a sa matrice pour fardeau, *barema yaonem*. Tout rend, d'ailleurs, l'existence du mot *ashayaonem* improbable. En cent endroits, il est parlé de *garônmâno*, du paradis des justes, et jamais la qualification de « sein d'un ordre quelconque » ne lui est appliquée. Peut-on s'appuyer sur un texte altéré, sur un mot douteux, sur une inter-

[1] Au lieu de *ravôhu ashâyaonem*.

prétation plus que contestable, pour étayer un système? Nous ne le pensons pas. Mais concédons tout; nous nous retrouverons encore en face du védique, *sein de la justice*, et la thèse nouvelle n'aura pas fait un pas; le fidèle mazdéen ira également dans le sein de la justice.

4° Les dieux maintiennent le *rta* (*rtam dhârayanta*), et le Mazdéen demande le maintien de l'*Asha*. Comment admettre semblable raisonnement! Tout ce que l'on maintient est-il donc identique? Mais faisons abstraction de cette considération. Tout dans cette analogie est erroné. Le texte des *Védas*, unique de son espèce, ne porte point *rtam dharayanta*, mais *rtam dharunam dhârayanta*. *Rtam* est adjectif et non substantif, et ne peut, par conséquent, désigner l'ordre; il qualifie *Agni* dans ce passage que voici en son entier : « J'apporte un hommage de chant au sage ordonnateur (des choses). . . *Agni* est le soutien du bien, (les dieux) maintiennent, par l'ordre sacré, le soutien sacré au haut du firmament dans l'accomplissement du sacrifice. »

C'est donc *Agni* et non l'ordre matériel que les dieux maintiennent, et s'il est ici question d'un ordre, c'est de celui qui règle le culte et la morale, et non de celui qui régit l'univers matériel. L'analogie est donc fausse ou se retourne contre le système qu'elle devait soutenir, car elle exclurait de l'*Asha* le sens d'ordre physique. Du reste, le texte de l'*Avesta* ne laisse place à aucun doute, il est ainsi conçu : « Donne-moi, ô Armaiti (sagesse), les biens, les bénédictions, la

vie du bon esprit pour maintenir l'*Asha.* » (Y. XLII, 1.) Certes, le Mazdéen n'a pas la prétention de contribuer à assurer la succession régulière des jours, des temps, la marche régulière des astres et le reste; de plus, s'il demande la vie du bon esprit, ce n'est pas pour produire cet effet physique, mais pour assurer le règne de ce bon esprit et faire triompher la loi mazdéenne.

5° « Le monde védique croît par le *rta* (*rta vrdh*); le monde mazdéen croît par l'*Asha* (*ashâ frâdh*). » Ici on reste stupéfait. On nous dit que le monde védique croît par le *rta*, et l'on cite Grassmann, article *rta vrdh*. Or, si l'on ouvre Grassmann, on trouve : 1° que *rta vrdh* signifie, non « qui croît par le *rta* », mais « qui se plaît à la justice, à la piété ». En outre, et ceci n'est pas matière à contestation, *rta vrdh* ne s'applique pas au monde, il ne qualifie que les dieux, Agni, Mithra, Varuna, les génies des portes célestes, les *pitris*, etc. Comment donc et dans quel but *rta vrdh* figure-t-il ici? Passant ensuite à l'*Avesta*, on n'éprouve pas une moindre surprise. Dans les passages invoqués en preuve, il ne s'agit nullement d'*Asha* (ordre d'une nature quelconque) faisant prospérer le monde. Les uns nous disent, au contraire, que les bonnes actions font prospérer l'*Asha* dans le monde, ce qui est l'inverse (*ashâ frâdhô verezénâ*); *yênhê skiyaothnâis gaêthâo asha frâdhenté*, « par les actes de qui la terre grandit en *Asha*. » (Yaçna XXXIV, 14; XIX, 49, etc.) Les autres, deux peut-être, parlent bien d'un *Asha* qui développe les *gaêthâs*, mais cet *Asha* est le génie de

ce nom et nullement l'ordre matériel ou moral. De plus, cette faculté de faire prospérer les *guéthâs* est attribuée successivement à presque tous les génies avestiques, à la loi, à *Haoma*, à *Verethraghna*, à *Arstât* (la justice), à *Ardwiçûra*. (Yaçna II, 30; XXXIII, 11; LVI, 1; LIV, 16; LXVII, 5. — Visp. VIII, 11. — Yesht VIII, 33; XIII, 18, etc.) C'est la qualité générale de tous les habitants du Garônmana.

Il n'y a donc rien là de spécial au génie *Asha*, rien qui le distingue et le rapproche du *Arta*. Mais puisqu'il en est ainsi, puisque le *rta vrdh* n'a aucun rapport ni avec l'ordre physique du monde, ni avec le monde lui-même, et que l'*ashâ frâdh* est dans le même cas, comment ne pas regretter les vices d'argumentation et d'interprétation qui échappent aux esprits les plus distingués?

6° « Le *rta* est ce qui préoccupe le plus le fidèle védique; l'*Asha* est le but des efforts du fidèle mazdéen, donc *rta* et *Asha* sont identiques et désignent tous deux l'ordre physique des mondes. » Nous ne nous arrêterons pas à réfuter ce dernier argument, qui aboutirait à identifier tous les objets de tendance de tous les peuples, et le *Nirvâna* lui-même, à l'*Asha*.

Concluons. Tous les arguments que nous avons examinés portent à faux ou reposent sur des erreurs d'interprétation. L'*Asha* n'est ni une vertu purement liturgique, ni l'ordre physique des créations visibles, et, pour pouvoir soutenir le contraire, il faut méconnaître les véritables caractères des doctrines aves-

tiques. Cependant rien de si simple que de les constater; les passages cités plus haut suffisent déjà à cet effet. Rappelons-en les points principaux.

A l'origine, existaient deux esprits jumeaux, mais de nature opposée, l'un bon, l'autre mauvais. Tous deux produisirent des créations. Celles du premier tendaient à la vie, au bonheur, au bien; celles du second au mal, à la mort, au malheur. L'esprit bon prit pour sa part, dans toutes les choses existantes, ce qui est bon, ce qui est beau; l'esprit méchant choisit tout ce qui est mauvais. Les créatures inanimées et inintelligentes se trouvaient distribuées entre les deux dernières, d'après leur provenance; les créatures intelligentes le furent par leur propre volonté, par leur choix. Ceux qui se rangèrent du côté de l'esprit du mal furent les méchants, *dregvanto;* ceux qui adhérèrent à l'esprit du bien et *à ses lois* furent les bons, *ashavanô*. Ces données sont pleinement confirmées par la prière du yaçna VIII, 12, qui bénit la création de l'*ashavan*, et maudit, voue à la destruction celle de l'*anashavan*, et par tous les passages où il est fait mention des créations des deux esprits, des animaux créés par les deux esprits, etc.

Pour les compléter, nous devons rappeler que, selon l'*Avesta*, certaines fautes transforment le fidèle en *Déva* ou en fils des *Dévas*, et que les deux catégories d'hommes spécialement déclarées déchues de la qualité d'*ashavan* (*anashavan*) sont les *tanuperethas* ou *peshôtanus*, et les *ashemaoghas*. Les premiers sont ceux qui ont gravement péché contre les vertus religieuses

et morales, l'obéissance liturgique, la bienfaisance et la pureté imposées aux croyants par la loi mazdéenne (Vend. XVI et XVII fin., XIV in.); les seconds sont les infidèles, les dissidents et les schismatiques qui détruisent le règne de la loi (*ahûm merencó ayâo daènayâo*, yesht IX, 99; Vend. XII, 63), ou qui usurpent les pouvoirs des *ashavans* mazdéens, etc. (Vend. IX, 188-190).

La conclusion de tout ceci est claire et simple. L'*Asha* est la qualité qui distingue le bon esprit, sa création visible, et les êtres intelligents qui, provenant de lui, suivent fidèlement la loi mazdéenne, la loi de cet esprit, dans ses préceptes moraux aussi bien que dans ses prescriptions religieuses et liturgiques. Le monde de l'*Asha* est ce monde, cet ensemble qui comprend et l'esprit incréé et les créatures qu'une infidélité, des crimes ou des souillures ne transportent pas dans le monde du mal. Et l'*ashavan*, enfin, est tout être qui, produit originairement dans ce monde, n'en est point sorti par une des trois causes indiquées.

Ce sont ces idées que la tradition a rendues assez exactement par les termes *pur* et *pureté*, généralement adoptés aujourd'hui. Certes, si l'on entend par là « la pureté virginale », on se trompe, comme on se trompe aussi quand on veut scinder en deux l'*Asha* de l'*Avesta*, et constituer un *Asha* liturgique et un *Asha* cosmique. L'*Asha* est un, c'est l'appartenance à la création du bien, à la création lumineuse, par l'origine, pour les êtres matériels, par l'origine et la volonté, pour les intelligences, et cela c'est la sainteté mazdéenne.

Le monde créé par Mazda est *pur* (*ashavan*); l'homme l'est aussi tant qu'il garde la loi.

Le *rta* cosmique n'existe pas dans l'*Avesta*, on en convient, et nous avons vu que toutes les inductions que l'on a voulu tirer des *Védas* sont basées sur de fausses interprétations des textes.

Si jamais l'*Asha-ordre* exista, ce fut avant la période mazdéenne, et ce serait un anachronisme que de l'introduire dans l'*Avesta*. Mais cela même ne fut jamais, du moins rien n'autorise à l'affirmer.

L'*Asha* reste donc la pureté, la sainteté mazdéenne, naturelle ou acquise, et non l'*ordre;* car le *bon*, pour le mazdéisme, n'est pas dans l'*ordre*, mais dans l'appartenance à la création du bon esprit, et dans la fidélité à la loi sainte.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 JUILLET 1878.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, remplissant les fonctions de président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Parrot Laboissière (Edouard), demeurant à Cerilly (Allier), présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

On procède à la nomination de la Commission du Journal. Sont réélus pour l'année 1878-1879 :

MM. Adolphe Regnier.
Defrémery.
Dulaurier.
Barbier de Meynard.
E. Senart.

Le secrétaire adjoint informe le Conseil que le tome VII et dernier du Livre des Rois que la mort de M. Mohl a laissé inachevé est entièrement terminé ; il renferme la fin du texte et de la traduction et un index fort détaillé. La bibliothèque de la Société ne tardera pas à recevoir l'exemplaire qui lui est destiné. La petite édition, dont la publication est due aux soins de Mme veuve Mohl, a été achevée presque en même temps que l'édition in-folio publiée par l'Imprimerie nationale. Elle ne donne, comme on le sait, que la traduction française et la table des chapitres sans index; mais réunie au texte que M. Vullers publie actuellement à Leyde, elle est destinée à rendre de grands services aux études orientales.

Sur la proposition de M. Barbier de Meynard, le Conseil charge M. Garrez, membre de la Commission des fonds, de signer désormais les quittances de cotisation, les chèques et toutes les autres pièces relatives aux finances de la Société. Avis de cette décision sera communiqué à la Société générale.

La séance est levée à 9 heures.

History of Nepál, translated from the Parbatiyâ by Munshi Shew Shunker Singh and Pandit Shri Gunânand, with an introductory sketch of the country and people of Nepâl, by the editor Daniel Wright. Cambridge, 1877, in-4°, xv-324 pages, 16 planches.

Le Népâl possède une chronique indigène intitulée *Vamçâvalî* (série des dynasties); elle est écrite en parbatiyâ, quoiqu'elle représente la tradition bouddhique et que le parbatiyâ ne soit pas la langue de la portion bouddhiste des habitants du Népâl; un manuscrit de cet ouvrage est entre les mains de M. le professeur Cowell, à Cambridge. Il existe un autre texte qui est la version gorkha ou hindoue, et dont le British Museum et la Bibliothèque de l'Université de Cambridge possèdent des exemplaires. Nous ne savons pas (et je crois pouvoir dire : on ne sait pas encore) quelle différence il y a entre les deux relations, si ce sont des chroniques absolument distinctes, ou une seule et même chronique dont chaque race ou chaque parti religieux aurait voulu avoir une rédaction qui lui appartienne en propre. Il serait désirable que la comparaison pût être faite; car il est évident que, pour bien connaître l'histoire du Népâl, il faut entendre les deux partis. Mais peut-être va-t-on nous trouver bien insatiable, quand nous devrions nous estimer trop heureux d'avoir à notre disposition l'une au moins des deux versions, celle des bouddhistes, qui est, selon toutes les apparences, la principale et la plus ancienne.

C'est M. Daniel Wright que nous devons remercier pour cette belle, intéressante et utile publication; il en a pris l'initiative et dirigé l'exécution; mais il a eu des collaborateurs. La traduction anglaise du *Vamçâvalî* est l'œuvre d'un Hindou attaché à la résidence britannique du Népâl, Shew Sunker Singh; il s'est fait assister du pandit nepâlais Shri Gunânand, issu de la famille des rédacteurs de cette chronique.

M. Daniel Wright a revu le travail; il s'est procuré, pour orner sa publication, des dessins faits par un Népâlais, des photographies tirées par un de ses amis.

L'Université de Cambridge a fait imprimer l'ouvrage à ses frais en un volume soigné contenant seize planches de gravures généralement coloriées, remarquables par la netteté et l'exactitude, et qui nous font connaître l'aspect des principaux monuments du Népâl et les traits de quelques personnages éminents, entre autres ceux du roi actuel et de son premier ministre, feu sir Jung Bahâdur. L'ouvrage se compose d'une *Préface* (xv p.), d'une *Introduction* (p. 1-75), de la traduction du *Vamçâvalî* (p. 76-291) et d'un *Appendice* (p. 293-324) fournissant divers renseignements classés sous neuf rubriques différentes. Les principales sections sont : une liste de manuscrits en diverses langues, mais surtout en sanscrit, dont M. Wright a doté l'Université de Cambridge; un petit glossaire anglais parbatiyâ-newari; un petit recueil de chants newari avec traduction; une liste des souverains du Népâl classés par dynasties, liste dressée d'après la chronique, et qui permet de mieux suivre l'ensemble du récit. Les autres sections de l'appendice, relatives à la mesure du temps, aux poids et mesures, aux monnaies, aux instruments d'agriculture et de musique, facilitent l'intelligence de certains points traités dans l'ouvrage, ou complètent les notions qu'il fournit sur le Népâl.

M. Daniel Wright a adopté l'orthographe nouvelle, celle qui cherche à reproduire par un calque aussi parfait que possible les noms orientaux, sans s'asservir aux bizarreries de l'orthographe anglaise. Cependant, pour un petit nombre de noms très-connus, il s'est conformé à l'usage ancien. Son système de transcription n'est pas rigoureux et n'a pas d'ailleurs la prétention de l'être : je le jugerais susceptible de perfectionnement; mais, au total, il est très-satisfaisant. Certains noms ne sont pas toujours transcrits de la même manière; mais M. Wright nous avertit que ces variations correspondent à celles du texte original lui-même. On remarque en particulier des différences quelquefois assez grandes entre les noms de rois donnés à l'appendice (p. 312-315) et ceux qui se trouvent dans le corps du récit : ceux de la liste

paraissent les plus corrects. En effet M. Wright nous avertit qu'elle a été faite avec un soin particulier.

Le Népâl est un pays petit, mais bien digne de fixer l'attention. Cette vallée où M. Hodgson a retrouvé les débris de la littérature sanscrite du bouddhisme ne peut nous être indifférente. Nous croyons donc utile de présenter ici au lecteur une description du Népâl d'après l'introduction de M. Wright, et un résumé de l'histoire du pays d'après le *Vaṁçâvali.* Dans cette seconde partie de notre travail, nous supprimerons, ou du moins nous réduirons considérablement l'élément religieux qui pénètre tout le récit et se mêle pour ainsi dire à chaque événement, pour lui donner une physionomie particulière. Nous tâcherons de noter seulement les faits les plus saillants de l'histoire politique, civile et religieuse. Du reste, pour fournir au lecteur les moyens de compléter son instruction et de contrôler nos assertions, en même temps que pour ne pas dissimuler l'origine de nos connaissances, nous renverrons pour les principales mentions que nous aurons à faire aux pages du livre de M. Wright.

Nous empruntons d'abord à l'introduction quelques détails sur le pays; nous donnerons ensuite un résumé de son histoire.

I. GÉOGRAPHIE DU NÉPÂL; ETHNOGRAPHIE, MŒURS, RELIGIONS, ETC.

Géographie. Si claire que puisse être une description géographique ou topographique, l'existence d'une carte ou d'un plan qui aide à la suivre est quelquefois nécessaire, toujours utile. La description géographique que M. Wright nous donne ne manque pas de clarté, mais une carte manque à son livre, et nous regrettons cette lacune. Nous allons essayer d'indiquer la position des principaux points du pays dont il nous parle.

La vallée du Népâl, longue en moyenne de 20 milles anglais et large de 15[1], est entourée de montagnes dont les princi-

[1] Il ne s'agit ici que du Népâl proprement dit, de la vallée où est la

paux sommets sont au nord le Munichûr, le Seopûri, le Kukani, le Kowhilia; à l'est le Mahadeo Pokhri; à l'ouest le Nâgârjun; au sud le Chandragiri, le Champa Devi, le Phurphing et le Phûlchowk : ce dernier, le plus haut de tous, s'élève à 9,720 pieds anglais au-dessus du niveau de la mer. Le pays forme un réseau de vallées et de plateaux; les vallées sont sillonnées par des cours d'eau presque toujours à sec une partie de l'année; le plus considérable d'entre eux est celui qui est formé par la Vishnumatî qui arrive du N. E. et la Bagmati plus occidentale, dont les eaux se rejoignent, se mêlent près de Kathmandu et continuent leur course dans la direction du S. E. Kathmandu, fondé en 723, actuellement capitale du Népâl, est situé à peu près au centre du pays. A un peu plus de 2 milles au S. E. est Pâtan, appelée aussi Lâlitapattan ou Lâlitpur, autre capitale du Népâl fondée en 299; enfin à 9 milles à l'est se trouve Bhatgaon, troisième capitale fondée en 865. De Kathmandu partent deux routes, l'une dans la direction de l'est vers Bhatgaon, l'autre vers le N. E. sur laquelle on rencontre, à environ 3 milles de Kathmanḍu, Paçupati, le plus ancien sanctuaire et l'un des plus vénérés du Népâl (p. 21). Il s'en trouve deux autres dans les mêmes parages, Gaukarna, à 2 milles au N. E. de Paçupati, et Bodhnath, entre ces deux localités à 3 milles $\frac{1}{2}$ de Kathmandu. Le temple bouddhique de Bodhnath attire un grand nombre de Boutaniens et de Tibétains (p. 22). Le lieu le plus remarquable à l'ouest de Kathmandu est Simbhunâth ou Svayambhunâth (à 1 mille $\frac{1}{2}$), remarquable par son temple et sa statue colossale de Çâkya-Sinha (Çâkyamuni). Si l'on part de Kathmandu dans la direction du S. O., la ville la plus considérable que l'on rencontre est Kirtipûr, ville de 4,000 âmes, importante pour la religion, et célèbre par son héroïsme et par ses souffrances dans la guerre des Gorkhas. A 5 milles au S. E. de la capitale est

capitale; car le royaume de Népâl est beaucoup plus vaste et s'étend sur une longueur de 500 milles anglais et une largeur de 133. Seulement, tout ce territoire est fermé aux Européens; la vallée centrale est seule un peu accessible, et c'est seulement à elle que se rapporte le livre de M. Wright.

Bogmati, célèbre par le culte de Macchindra, la divinité protectrice du Népâl.

Deux routes partent de Pâtan, l'une dans la direction du sud, l'autre dans celle du S. E.; celle-ci se termine à Godâvari, lieu vénéré, rendez-vous des pèlerins pendant le mois du *Méla* qui s'y tient tous les douze ans, et où se trouve une source qu'on prétend en communication avec la Godâvari du Dekkhan, qui l'alimenterait de ses eaux; elle est située au pied du mont Phûlchowk (p. 20).

Ethnographie. Les habitants du Népâl se partagent en plusieurs races diverses, parmi lesquelles il y en a deux principales, les Newars et les Gorkhas. Les Newars forment le fond de la population et descendent des anciens maîtres du pays; ils ont le type mongol et parlent le newari, langue non âryenne. Les Gorkhas sont la race dominante, et descendent des envahisseurs qui conquirent le Népâl il y a un siècle; ils ont le type hindou; leur langue, le parbatiya, est de souche indo-européenne. A côté et au-dessous de ces deux groupes se trouvent dans quelques cantons les Magars et les Gurungs à l'ouest, les Limbus et les Kirâtis à l'est, les Bhotiyas sur la frontière du Tibet au nord, les Lepchas sur celle du Sikkim au S. E. Chacune de ces races a son langage spécial; les Limbus et les Bhotiyas parlent des dialectes du tibétain.

M. Hodgson s'était occupé de ces différents peuples, et il a donné des listes de mots dans leurs langues respectives. Les Lepchas du Sikim ont été l'objet spécial des études du capitaine Mainwaring, qui a publié tout récemment une grammaire très-complète de leur langue, précédée d'une introduction fort instructive. Nous comptons rendre compte ultérieurement de cet ouvrage.

Religions, mœurs. Le bouddhisme est la religion des Newars, des Bhotiyas, des Limbus, des Kirâtis; l'hindouisme celle des Gorkhas, des Magars et des Gurungs; l'islamisme est professé par un certain nombre d'étrangers. Il y a donc une assez grande liberté comme une assez grande variété de cultes.

Cette variété se manifeste surtout par le nombre des fêtes religieuses; il n'existe pas moins de 2,733 sanctuaires dans le pays, et les solennités qu'on y célèbre durent quelquefois des semaines entières et même des mois. Ces fêtes sont le grand attrait et la principale occupation des Népâlais.

Les pratiques religieuses de chaque culte sont plus ou moins dénaturées par des alliages et des mélanges. Les fleurs et les fruits sont les principales offrandes; toutefois quelques sectes sacrifient encore des animaux, il y a même des exemples de sacrifices humains qui ne sont pas fort anciens. Ces tueries s'accomplissaient jadis avec une grande barbarie; mais de généreux et persévérants efforts en ont modifié le caractère. La même influence s'est exercée sur les lois pénales, qui ont été fort adoucies, et sur certains usages tels que celui du sacrifice des veuves, qui n'a pas été aboli, mais qu'on s'est efforcé de restreindre. Du reste, il y a sur ce point des différences selon les races ou les religions. Ainsi c'est chez les Gorkhas que les veuves ont de l'inclination pour le bûcher, à cause de l'interdiction de se remarier. Chez les Newars bouddhistes, les veuves peuvent se remarier et ne se brûlent généralement pas, quoiqu'elles aient le droit de le faire. La polygamie est admise et fort en usage chez les gens riches. L'adultère est puni très-sévèrement, surtout parmi les Gorkhas, car les Newars sont beaucoup moins rigoureux, et admettent même le divorce. Toute jeune fille newari est mariée dans son enfance avec un fruit de l'espèce appelée Bel, qu'on jette à l'eau après la cérémonie, et qui est toujours censé le véritable époux, ce qui diminue singulièrement la gravité des incidents matrimoniaux qui peuvent survenir par la suite.

L'esclavage existe au Népâl, et le nombre des esclaves y est considérable. Indépendamment de ceux qui le sont de naissance, il y en a qui le deviennent en punition de certains crimes.

- La nourriture animale est plus usitée au Népâl dans toutes les classes de la population qu'on ne le voit dans l'Inde propre. C'est sans doute un effet du climat. La liqueur enivrante

appelée *rakshi*, tirée du riz et de l'orge, est un objet de grande consommation de la part des Newars et des basses classes; le thé est la boisson favorite des classes supérieures; mais les inférieures ne le dédaignent pas.

Il n'y a point d'écoles au Népâl, l'instruction se donne dans les familles, par le concours des pandits, moyennant salaire; il en résulte que les basses classes sont dans une profonde ignorance.

Les pèlerinages et les processions n'empêchent pas les Népâlais de vaquer à l'agriculture, leur travail de prédilection. Chaque famille a son lopin, et il n'est pas un coin de terre cultivable qui reste en friche. Le peu d'industrie qu'il y a dans le pays est entre les mains des Newars, tandis que la profession des armes est réservée aux seuls Gorkhas. L'armée peut compter de 60 à 70,000 hommes; elle est organisée à l'image de l'armée anglaise; malheureusement l'armement est insuffisant et surtout très-inégal, le commandement est défectueux. C'est une armée impropre à l'attaque, mais qui pourrait, dans ses montagnes, opposer une défense vigoureuse.

Les Népâlais sont fiers de leur indépendance, décidés à la maintenir et très-défiants à l'égard des étrangers : de là vient que les communications avec eux sont difficiles. L'état des routes les rendrait d'ailleurs presque impossibles, et la pauvreté du pays peu fructueuses. D'après M. Wright, tant que les Gorkhas seront les maîtres du Népâl, il n'y a rien à espérer par les voies pacifiques. Si donc on voulait absolument établir des relations commerciales entre l'Inde anglaise, le Népâl et le Tibet, la première chose à faire serait d'annexer le Népâl; il en coûterait quelques millions et plusieurs milliers d'hommes. Encore peut-on douter que « le jeu en valût la chandelle » (p. 70). Tel est l'avis de M. Wright; nous le donnons tel quel, sans hasarder l'examen minutieux de cette grosse question.

HISTOIRE DU NÉPÂL.

Si les cartes sont nécessaires pour l'intelligence des descriptions géographiques, les index ne le sont pas moins pour les recherches historiques. Il n'y a pas d'index à la fin du volume de M. Wright. Nous ne lui en faisons pas un reproche; les circonstances dans lesquelles ce volume a paru rendaient sans doute la composition d'un index particulièrement difficile. Du reste, nous ne nous plaignons de cette lacune que dans l'intérêt des travailleurs; le résumé que nous offrons en ce moment au lecteur n'en a pas souffert, et il n'eût guère été meilleur qu'il n'est ou plus facile à exécuter, si le volume avait été pourvu d'un index.

On peut distinguer dans l'histoire du Népâl plusieurs périodes: 1° la période fabuleuse des Buddhas et des Bodhisattvas, pendant laquelle la vallée du Népâl fut presque toujours un lac de Nâgas, où les Asurs faisaient revenir les eaux que les dieux avaient fait écouler; 2° la période assez prolongée, et susceptible elle-même de divisions, pendant laquelle plusieurs dynasties se succédèrent, transportant à plusieurs reprises d'un lieu à un autre le siège de l'empire; 3° la période du partage de l'État entre plusieurs membres d'une même dynastie, celle des Mallas; 4° la période actuelle de la dynastie Gorkha.

Nous laisserons presque entièrement de côté la première période. Citons seulement, parmi les bizarreries qu'on y remarque, le transport dans cette période fabuleuse du règne de Vikramâditya avec la fameuse histoire de son trône, sur lequel le roi Bhoja voulut s'asseoir, ce dont il fut empêché à trente-deux reprises par les «attributs» du trône. La théorie de la transmigration rend ces fantaisies faciles; car il est bien entendu que le Vikramâditya de cette période fabuleuse et le Vikramâditya postérieur, créateur de l'ère qui porte son nom, ne sont, à trois mille ans de distance, que des apparitions d'un seul et même individu.

Dynastie Gupta. L'histoire du Népâl commence avec Ne-

Muni, qui donna son nom au pays; il institua roi, dans des circonstances merveilleuses, un fils de pâtre appelé Bhuktamâna, chef de la première dynastie népâlaise appelée Gupta, du nom que prirent tous ses descendants. La dynastie Gupta compte huit rois qui régnèrent en tout cinq cent vingt et un ans. Ils avaient leur résidence au lieu appelé *Mâtâ tirtha* « l'étang de la mère », ainsi nommé à cause d'une légende qui s'y rattache (p. 107-108).

Dynastie Âhir. Cette dynastie, qui régna après l'extinction de la dynastie Gupta, était originaire des plaines de l'Hindoustan; elle compte seulement trois rois. Les Kiratis, qu'on nous dit ailleurs être venus dans le Népâl pendant la période fabuleuse, avant les dieux, et y avoir dominé dix mille ans (p. 106), firent la conquête du pays et y fondèrent une puissance nouvelle.

Dynastie Kirâtî. Cette dynastie compte vingt-neuf rois. Ce fut sous le sixième, Humati, qu'eurent lieu la fameuse querelle de succession racontée dans le *Mahâbharata*, l'exil des fils de Pandu dans la forêt et le combat de l'un d'eux, Arjuna, avec un Kirâti qui n'était autre que Mahâdeva. Sous le septième roi, Jitedâsti, Çâkyamuni vint visiter le Népâl, et les fils de Pandu livrèrent à leurs ennemis la formidable bataille de Kuruxetra; Jitedâsti, leur allié, était avec eux et périt en combattant (p. 109-110); synchronisme plus que douteux, mais qu'il ne faut pas oublier de noter. Un autre synchronisme se rattache au nom du quatorzième roi, Sthunko, c'est le voyage au Népâl du grand roi Açoka. Sa fille, Çârumati, qui l'accompagnait, s'y fixa, s'y maria, et y mourut Bhixunî dans un vihâra qu'elle avait fait construire. Sous le vingt-huitième roi, Patuka, commença l'attaque des Rajputs de la race lunaire (Somabansi), qui mirent en fuite le vingt-neuvième et dernier Kirâti, appelé Gasti; ils s'établirent près de Godâvari, au sud-est de Népâl, et fondèrent une dynastie nouvelle (p. 112).

Dynastie Somabansi ou lunaire. Elle ne compte que cinq rois; le quatrième, Paçuprekhadeva, introduisit le régime des quatre castes et restaura le temple de Paçupati. Les heureux effets de cette belle action ne tardèrent pas à se faire sentir; car, par la vertu des Mantras de Paçupati, le cinquième roi, Bhâskara-Barmâ, fit de grandes conquêtes et soumit le monde entier. Il ne laissa pas d'enfants, mais il avait demandé à Paçupati cette faveur, ordinairement peu enviée; il laissa son trône à un membre de la race de Gautama, Bhûmi-Bharmâ, fondateur de la dynastie solaire (Sûryabansi) — (p. 113-114).

Dynastie Sûryabansi ou solaire. Elle compte trente et un rois. Le premier, Bhûmi-Barmâ, transporta sa résidence de Godâvari à Bâneswara; le onzième, Haridatta-Barmâ, institua le culte des quatre Nârâyana, ce qui signifie indubitablement qu'il favorisa l'hindouisme (p. 114). Sous le dix-septième, Rudradeva-Barmâ, il y eut une réaction dans le sens bouddhique. Un brahmane, appelé Sunayasri-Misra, originaire de Kapilavastu, était allé à Lha-Sa et y avait reçu les leçons de trois Lamas. De retour au Népâl, il répara les caityas d'Açoka, mit des offrandes dans quatre d'entre eux et fonda un vihâra; il en fonda ensuite deux autres pour deux de ses disciples, qui vinrent de Kapilavastu au Népâl pour le rejoindre. Sa femme et ses enfants y vinrent aussi, et il établit cette loi dans sa famille que ses descendants, aussitôt qu'ils auraient un fils, embrasseraient l'état monastique. Toute cette histoire paraît être l'indice d'une recrudescence du bouddhisme (p. 115-117), succédant peut-être à une période d'affaiblissement. Mais sous le règne suivant, celui de Brikha- (ou Vṛxa-) Deva-Barmâ, frère du roi précédent, eut lieu le terrible mouvement anti-bouddhique dirigé par Çankara Âcârya, qui serait venu de sa personne au Népâl, aurait confondu les docteurs bouddhistes (lesquels, en ce temps-là, n'étaient pas, paraît-il, de première force), ordonné les sacrifices d'animaux, le mariage des nonnes, la destruction des quatre-vingt-quatre mille livres sacrés, et établi le çivaïsme sur les ruines du bouddhisme. Cette

révolution causa dans le pays un trouble profond et prolongé. Les docteurs qui n'avaient pas su tenir tête à l'adversaire furent affectés du goître, en punition de leur faiblesse ou de leur incapacité, et dans les Népâlais atteints de cette difformité, on reconnaît encore aujourd'hui les descendants de ceux que Çankara Âcârya avait vaincus (p. 122). Les bouddhistes n'acceptèrent pourtant pas leur défaite avec une entière résignation; ils oublièrent la patience, le mépris des injures et leurs autres vertus pour exercer des représailles; on nous parle de sept cents Brahmanes de Bisâlnagara massacrés par mille Banras bouddhistes; les meurtriers furent réduits en cendres par les malédictions des femmes de ces Brahmanes qui avaient suivi leurs maris dans la mort, et dont les esprits causèrent tant de trouble qu'un roi dut les apaiser par une cérémonie religieuse. Si éclatante qu'eût été la victoire de Çankara Âcârya, il n'avait pas totalement extirpé le bouddhisme, qui finit par se relever de cette chute profonde. Les derniers représentants du culte vaincu s'étaient réfugiés dans le vihâra de Pingalâ-Bahâl-kot, d'où ils sortirent dans des temps plus heureux pour se répandre dans le pays et y faire refleurir leur doctrine (p. 121-122 et 157-158). Le vingt-septième roi, Çiva-Deva-Barmâ, transporta sa résidence de Baneswara à Deva-Patan, il institua ou réforma plusieurs cérémonies, parmi lesquelles la plus notable est le sacrifice humain offert tous les ans à Bachla-Devî, la principale divinité (femelle) du Népâl (p. 126). Il finit ses jours dans les pratiques religieuses, et renonça même au trône; il s'était lié d'abord avec un fakir, adorateur des divinités brahmaniques, ensuite il rencontra un bhixu qui le décida à construire un vihâra et à se faire bouddhiste (p. 127-129). Le trente et unième et dernier roi, Viçva-Deva-Barmâ, tenta en vain d'abolir les sacrifices humains; la divinité sanguinaire ne voulut pas lâcher ses victimes. Il mourut sans postérité mâle; sa fille unique épousa un Thakurî ou Rajput légitimé, et le fils né de cette union, Ançu-Barmâ, fut le chef d'une dynastie nouvelle. Viçva-Deva-Barmâ était contemporain du célèbre roi Vikramâditya, qui

vint au Népâl, y acquitta, par l'ordre du dieu Ganeça, les dettes nombreuses dont souffrait le pays, et institua, en mémoire de cette généreuse libéralité, l'ère qui porte son nom (p. 131).

Dynastie Thakurî ou Rajput. Elle compte dix-huit rois. Le premier, Ançu-Barmâ, transporta la résidence royale de Deva-Pattan à Madhyalakhu. C'est sous son règne que les dieux cessèrent de se montrer aux hommes. Le quatrième roi, Nand-Deva, introduisit au Népâl, par une sorte de caprice (peut-être par force), l'ère de Çâlivâhana, autrement dit, l'ère Çâka, qui, néanmoins, ne fut pas imposée aux habitants, ne supplanta pas celle de Vikramâditya et fut employée concurremment avec elle. Le cinquième roi, Bar-Deva, fonda la ville de Lalita-Patan ou Lalitpur, la plus ancienne des capitales du Népâl encore subsistantes. Sous le sixième, Candraketu-Deva, le pays fut subjugué et ravagé par des envahisseurs, venus de tous côtés, qu'on ne désigne pas autrement. On attribue à la piété du roi et à l'intervention d'une divinité (Lomri-Masâkali-Devi) la cessation du fléau. Les Râjas ennemis, effrayés par son apparition, rapportèrent ce qu'ils avaient enlevé (p. 138). Sous ce règne, un célèbre docteur bouddhiste, Bandhudatta, commença à se faire connaître; son influence continua sous le septième roi, Narendra-Deva; ce fut alors qu'il apporta du Tibet le culte de Mahâkâla (p. 139). Le Népâl subissait donc alors d'une manière très-sensible l'influence tibétaine et bouddhique. Le huitième roi, Bar-Deva, transporta sa résidence à Lâlita-Pattan, fondée peu de temps auparavant. Bandhudatta, dont l'influence ne faisait que croître, institua sous son règne le culte de Macchendra-Nâtha[1], protecteur du Népâl. Macchendra-Nâtha, dont la légende est longuement racontée (p. 140-152), n'est autre que Avalokiteçvara, le Bodhisattva principalement vénéré des Tibétains, et qui renaît perpétuellement dans leur Dalaï Lama

[1] Macchendra est la prononciation du mot qui s'écrit *Matsyendra* «prince des poissons». *Matsya* se prononce donc *Maccha*, exactement comme il s'écrit en pâli.

(d'institution plus récente). Les créations de Bandhudatta sont un épisode important de la réaction qui suivit la révolution violente dont Çankara-Âcârya avait été l'auteur. L'influence du Tibet dans ce grand mouvement est visible. C'est ce qui ressort, entre autres indices, d'une légende relative à un Brahmane, incarnation de Çankara-Âcârya, qui serait venu au Népâl pour voir si son œuvre subsistait encore, y aurait confondu quelques docteurs, et serait passé ensuite au Tibet, dont le Lama l'aurait complètement vaincu (p. 152-153). Cette légende, dont nous ne racontons pas toutes les bizarreries, signifie sans doute que le rétablissement du bouddhisme au Népâl n'y détruisit pas l'hindouïsme, dont la persistance dans ce pays est manifeste, tandis que, au Tibet, nulle doctrine ne put subsister à côté du bouddhisme.

Le quinzième roi, Guna Kâma-Deva, régna cinquante et un ans, fonda Kantipur ou Kathmandu, et y établit sa résidence (p. 154). Nous voyons ainsi se fonder successivement les villes qui sont aujourd'hui les plus importantes du Népâl. Ce même roi institua plusieurs solennités religieuses, entre autres celle de Lâkhyâ-Jâtra, en l'honneur de Çâkya-Muni, vainqueur de Mâra sous l'arbre de Bodhi (p. 155). C'est aussi à lui qu'on attribue la création du jeu de Siti, dans lequel les enfants se battent à coups de pierres. Dans les premiers temps, on sacrifiait les prisonniers que faisaient les deux partis : les sacrifices furent abolis, mais l'usage du combat fut maintenu jusque dans ces dernières années. Le résident anglais, Colvin, ayant eu la curiosité d'assister à ce jeu dangereux, fut atteint par un des projectiles, et Jung Bahadur supprima cette coutume barbare. — Jaya-Kâma-Deva, le dix-huitième roi, mourut sans postérité. Les Thakuris du mont Nuwakot créèrent roi l'un d'entre eux qui fut le fondateur d'une dynastie nouvelle.

Dynastie Thakurî de Nuwakot. Cette dynastie dura peu : elle ne compte que cinq rois. Il semble que dans cette période on se soit encore ressenti des troubles religieux causés par Çankara Âcârya. Le premier roi de la dynastie, Bhâskara-Deva,

construisit un vihâra pour les Banras (docteurs) de Pingala Bahâl et leur divinité, qui avaient quitté la retraite où les persécutions de Çankara-Âcârya les avaient contraints de chercher un refuge; légende assez obscure, qui indique une sorte de malaise religieux, de même que l'érection d'un emblème de Çiva pour apaiser les esprits des sept cents brahmanis qui s'étaient brûlées sur le bûcher de leurs maris, massacrés par les bouddhistes, et d'autres cérémonies de purification, imaginées par le cinquième roi, Çankara-Deva (p. 159-160). Ce prince mourut sans postérité; le pouvoir passa alors à un descendant d'Ançu-Barma, de la race solaire, Bâma-Deva, qui fonda ce qu'on appelle la deuxième dynastie Rajput.

Deuxième dynastie Rajput. Cette dynastie compte douze rois. Le troisième, Sadâsiva-Deva, fut le fondateur de Kirtipur; le dixième, Abhaya-Malla, est surtout remarquable pour avoir donné son nom à une dynastie qui régna plus tard sur le Népâl. Il eut deux fils qui lui succédèrent simultanément, le premier, Jaya-Deva-Malla, à Lalita-Pattan et à Kathmandu; le deuxième, Ananda-Malla, à Bhaktapur ou Bhatgaon, troisième capitale du Népâl, dont il fut le fondateur. Sous son règne, un çudra appelé Sâkhwal, devenu extraordinairement riche, paya les dettes existant dans le pays, et ce fait notable fut le point de départ d'une ère nouvelle, l'ère nationale du Népâl, qui commence en octobre 880 de notre ère (p. 164). Il y a donc au Népâl trois ères : celle de Vikramâditya, celle de Çalivâhana (ou Çâka), apportées du dehors l'une et l'autre et communes à l'Inde et au Népâl, et l'ère népâlaise proprement dite (Népâl-Samvat). En l'an 9 de l'ère nouvelle, une invasion formidable mit fin à la domination des deux rois Mallas et de leur dynastie. Nânya-Deva-Râja, venu de la contrée méridionale Karnâtaka, et suivi de bandes parmi lesquelles étaient les Newaras[1], originaires du pays de Nayera,

[1] Ce nom ressemble beaucoup à celui des Newars, qui forment le fond de l'ancienne population du Népâl. Cette population se confondrait-elle avec

conquit le Népâl, expulsa la dynastie régnante et fonda une puissance nouvelle. Il apporta l'ère de Çâka-Sahkâla (p. 167). Cela signifie, je suppose, qu'il eut la prétention d'imposer exclusivement l'ère de Çâka ou Çâlivâhana qui paraît, en effet, être employée de préférence dans le midi de l'Inde.

Dynastie Karnâtaki. Elle ne compte que six rois. Sous le troisième, appelé Narsinha-Deva, Râjâ-Malla-Deva et Kathya-Malla fondent le village de Chapagaou (ou Champapuri), ce qui indique une sorte de retour offensif de la dynastie précédente. Sous le sixième roi, Hari-Deva, toute la ville de Lalita-Pattan s'insurgea, et le roi fut défait par les rebelles (p. 170). Un chef voisin, Mukunda-Sena, profita de ces troubles pour envahir le Népâl, amenant avec lui les Khas et les Magars; on dit même que ce fut à l'instigation d'un Magar qu'il entreprit cette conquête. De grandes atrocités furent commises par les bandes envahissantes; mais la contagion se mit parmi elles et les détruisit, si bien que Mukunda-Sena s'enfuit presque seul. Ainsi parle la chronique, mais elle avoue que les Khas et les Magars n'en restèrent pas moins dans le pays, où ils avaient importé deux aliments nouveaux, le *sinkî* (radis qu'on enterre jusqu'à fermentation) et le *hawukâ* (riz qu'on met en tas avant qu'il soit mûr, et qu'on recouvre de terre jusqu'à sa maturité; après quoi on le fait sécher). Cette invasion causa un trouble profond, elle fut suivie d'une période d'anarchie et de division qui dura deux cent vingt-cinq ans. Chaque ville, même chaque quartier des grandes villes avait son roi. Tous ces tyranneaux étaient des Thakuri, il y en eut tant que leurs noms n'ont pu être conservés. On remarque qu'ils furent en général favorables au bouddhisme, ou du moins que, pendant cette période, le bouddhisme put se développer plus librement.

Dynastie Ayodhyâ. Enfin, en 1324, un prince d'Aoude, Ha-

les envahisseurs dont il s'agit, ou, du moins, aurait-elle pris leur nom? On ne le dit pas expressément; mais on semble l'admettre.

risimha-Deva, fuyant les Musulmans, arriva, après bien des aventures, dans le Népâl. Les Thakuris de Bhatgaon l'accueillirent bien; il repoussa une attaque des Bhotiyas (Tibétains ou Boutaniens), et fonda une dynastie qui ne compte que quatre rois et ne se distingue que par le calme relatif dont jouit le pays (p. 174-179). Les Newaras de Nayera, venus avec Nânya-Deva-Râja, occupaient[1] encore le pays (p. 179). Sous le dernier roi de la dynastie d'Aoude, un tremblement de terre causa, en 1408, d'effroyables malheurs. Çyâma-Sinha-Deva (c'est le nom de ce roi) ne laissa qu'une fille, dont le mariage avec un descendant des Mallas chassés, comme on l'a vu plus haut, par Nânya-Deva-Râja, ramena cette famille sur le trône (p. 180).

Dynastie Malla. Tous les rois de cette dynastie, la plus glorieuse et la plus prospère du Népâl, portent le nom de Malla; ils régnèrent trois siècles. On peut distinguer deux périodes dans cet espace de temps. Pendant la première (huit règnes), l'unité du royaume fut maintenue; pendant la deuxième, elle fut brisée; il y eut alors plusieurs États distincts, parfois réunis momentanément. Le règne du premier roi, Jayabhadra-Malla, fut signalé par l'abondance des récoltes. Le sixième, Açoka, repoussa les rois Thakuris et leur enleva leurs possessions; il régnait sur Lalita-Pattan et Bhatgaon, à l'est. Son successeur, Jayasthiti-Malla, occupa le trône quarante-trois ans et fut le roi législateur par excellence du Népâl. Il légiféra sur la propriété, institua des amendes proportionnées aux crimes, réglementa les funérailles des rois et des particuliers, renouvela, rassembla et fit exécuter les lois sur les castes. Cinq pandits l'assistèrent dans ces grands travaux législatifs qui ne furent, en grande partie, que la révision et la codification des anciens usages et de lois plus ou moins oubliées

[1] Dans la traduction anglaise, il y a le présent «occupe». La phrase semble être une remarque de l'auteur indigène jetée au milieu de la narration; il a l'air de considérer les Newars actuels comme les descendants des bandes méridionales.

(p. 182-186). Jayasthiti-Malla ne négligea pas la religion. Ainsi, pour apaiser Sitalà (la petite vérole), il érigea Unmatta-Bhairava, avec une pierre portant une inscription datée de l'an 542 (ère népâlaise) = 1422 de notre ère. La chronique mentionne antérieurement une ou deux de ces inscriptions lapidaires; mais sous les rois Malla elles se multiplient, et les mentions en deviennent très-fréquentes. Yaxa-Malla, fils de Jayasthiti-Malla, régna quarante-trois ans, comme son père. Il fortifia Bhatgaon. La religion l'occupa beaucoup; il se montra très-large; car le culte de Paçupatinâtha, divinité locale, celui de Ganeça, divinité hindoue, et celui des Bodhisattvas, par conséquent le bouddhisme, furent les objets de ses soins (p. 188). Yaxa-Malla mourut en 1472, et laissa trois fils qui se partagèrent ses États (p. 189). Il exista d'abord trois royaumes, ceux de Kathmandu, de Bhatgaon et de Banepa. Il y eut treize rois à Kathmandu et onze à Bhatgaon. Le royaume de Banepa n'eut pas de durée; mais il se forma un peu plus tard un royaume de Lalita-Pattan, qui compte treize rois. La chronique raconte successivement l'histoire des royaumes de Bhatgaon, de Kathmandu et de Lalita-Pattan. Cette disposition, qui a ses avantages comme elle a ses imperfections, nous convient d'autant moins que nous n'avons pas la prétention de faire une histoire complète. Nous noterons donc les événements les plus remarquables dans l'ordre des temps, en quelque lieu qu'ils se soient produits. Mais nous nous attacherons plus particulièrement au royaume de Kathmandu, que l'éclat de ses rois, sa position centrale, le rang que sa capitale occupe encore, et même l'annexion qu'il s'est faite plusieurs fois du royaume de Pattan, semblent désigner comme le principal.

Royaumes multiples (dynastie Malla). Le premier roi de Kathmandu, Ratna-Malla, s'assura le pouvoir en empoisonnant les douze rois Thakuris dans un festin; après quoi il mit à mort leur kâji[1], qui les avait trahis, et dont il se défiait à

[1] *Kâji* n'est que la transcription du mot arabe قاضى qui signifie «juge».

bon droit. Il fut ainsi engagé dans une lutte contre les Thakuris de Nuwakot et les vainquit. Il fut ensuite obligé de recourir à l'aide des brahmanes du Tirhut, au sud, pour repousser une attaque des Bhotiyas de Kuku. Il changea la monnaie courante et substitua au *sukicâ* le *paisâ*, d'une valeur huit fois moindre. C'est sous lui que les Musulmans commencèrent à paraître dans le Népâl. Pendant les soixante et onze ans qu'il régna à Kathmandu, plusieurs rois se succédèrent à Bhatgaon ; le deuxième d'entre eux, Suvarna-Malla, réunit à ses États celui de Banepa qui cessa d'exister à la mort de Ran-Malla, deuxième fils de Yaxa-Malla. Une cruelle famine désola son royaume, et Bhatgaon fut un instant dépeuplé (p. 189). Amara-Malla, deuxième roi de Kathmandu, régna quarante-sept ans et fonda de nombreuses institutions religieuses ; il régnait sur vingt-six villes (p. 206). Le troisième roi, Sûrya-Malla, enleva deux places au roi de Bhatgaon ; le cinquième, Mahindra-Malla, alla à Delhi rendre hommage au Grand-Mogol, et obtint de lui la permission de frapper une nouvelle monnaie, le *mohar*, première monnaie en argent qui se vit au Népâl. Le sixième roi, Sadâsiva-Malla, avait la passion des chevaux, qu'il faisait paître sur les terres de ses sujets, et des femmes, qu'il séduisait par tous les moyens possibles ; il en résulta un soulèvement qui le força à prendre la fuite : il chercha un asile à Bhatgaon, dont le roi le fit enfermer, et l'on n'entendit plus parler de lui (p. 207-209). Çiva-Sinha-Malla, frère du roi expulsé, fut mis sur le trône, malgré la tache de sa naissance : il était fils d'une Thakuri. Ce fut « un homme sage. » Sa femme, la Râni Gangâ, s'occupa des affaires publiques et surtout des affaires religieuses ; plusieurs temples furent réparés. Un de leurs fils, Laxmi-Narsinha, régna à Kathmandu, après Çiva-Sinha ; l'autre, qui était d'un caractère violent, à Lalita-Pattan, royaume spécial qu'il s'était déjà formé du vivant de son père (p. 209 et 233).

En népâlais, il paraît avoir quelquefois un sens plus large et désigner un conseiller du roi. — Il existe dans d'autres langues de l'Inde.

Laxmi-Narsinha, huitième roi de Kathmandu, fit un traité de commerce avec le Tibet. Les négociants népâlais eurent la faculté d'aller à Lha-Sa, et les biens de ceux qui y décéderaient devaient être rendus au gouvernement népâlais (p. 211-212). Le deuxième roi de Lalita-Pattan, Siddhi-Narsinha, qui protégea aussi le commerce et attira beaucoup de marchands dans sa capitale, participa à ce traité et en fit bénéficier ses sujets; il institua, en outre, une cérémonie de purification pour ceux qui feraient le voyage du Tibet, afin qu'ils pussent être réintégrés dans leur caste (p. 237). Cette particularité semble indiquer sinon une faveur spéciale pour l'hindouisme, du moins une grande tolérance; car on nous dit qu'il y avait sous ce règne dix vihâras, dont cinq d'un rang supérieur, et qu'il fut pris des dispositions pour le gouvernement de ces couvents bouddhiques (p. 234-235). Ce même roi de Lalita-Pattan fit beaucoup de règlements sur la religion et d'autres matières; il eut un règne prospère et finit en fakir.

Le traité de commerce dont il vient d'être question avait été négocié par Bhima-Malla, parent et kaji (conseiller) du roi de Kathmandu, homme intelligent et zélé, qui était allé de sa personne à Lha-Sa et en avait rapporté beaucoup d'or et d'argent. Il fit rentrer Kuti sous la puissance de Laxmi-Narsinha, et n'aspirait pas à moins qu'à étendre la domination de son maître sur tout le Népâl. Mais des envieux persuadèrent au roi que Bhima-Malla nourrissait des projets d'usurpation, si bien que Laxmi-Narsinha fit périr son fidèle et habile kaji. La femme de Bhima-Malla le suivit dans la mort, en prononçant cette malédiction : « Que cette cour soit à jamais privée de jugement! » Le roi perdit la raison peu de temps après, et son fils, Pratâpa-Malla, lui succéda (p. 212).

Pratâpa-Malla régna de 1639 à 1689, ce qui fait cinquante ans; mais le texte attribue à son règne une durée de soixante et un ans. La différence tient peut-être à la manière dont on compte le temps pendant lequel le père de Pratâpa-Malla vécut encore fou et détrôné. Dans sa jeunesse, Pratâpa-Malla

s'était laissé entraîner par sa passion pour les femmes; mais il finit par s'amender (p. 216). Il eut des démêlés avec les autres rois du Népâl. Une de ses rânis étant morte, Siddhi-Narsinha, qui régnait encore à Lalita-Pattan, ne prit pas le deuil et n'interrompit pas la célébration de la fête de Dasâin (p. 238). Ce fait, en lui-même peu important, semble déjà dénoter de la mésintelligence entre les deux rois. En effet, nous voyons, dix ans plus tard, le roi de Bhatgaon se liguer avec celui de Lalitpur contre le roi de Kathmandu et rendre libre le chemin de Bhatgaon, apparemment bloqué par Pratâpa-Malla. Mais, par un revirement soudain « le lendemain (*on the next day*), » les deux rois de Lalitan-Pattan et de Khatmandu s'unissent en prêtant serment sur le Harivaṁsa et le Kâli-Purana et sur un couteau, puis débarrassent le chemin de Kathmandu à Lalita-Pattan et d'autres voies obstruées par un ennemi qu'on ne désigne pas, mais qui ne peut être que le roi de Bhatgaon, car la guerre continue entre ce roi et les deux autres. Dans un coup de main, le roi de Bhatgaon, Jagat-Prakâça-Malla, ayant surpris un poste avancé, fit trancher immédiatement la tête à huit hommes et emmena vingt-deux prisonniers, qu'il fit ensuite décapiter en les sacrifiant aux divinités (p. 244). La guerre finit par le succès des rois alliés de Kathmandu et de Lalita-Pattan; ils forcèrent Jagat-Prakâça-Malla à leur livrer un éléphant et de l'argent, puis rentrèrent dans leurs capitales respectives, après avoir enlevé plusieurs places à leur commun adversaire.

Ces démêlés, qui ne paraissent avoir eu de gravité que par les sacrifices humains dont ils furent souillés, n'empêchèrent point Pratâpa-Malla de vaquer aux soins intérieurs de son royaume. Il construisit ou fit réparer nombre d'édifices religieux, entre autres le monument de Svayambhû-Nâtha. Ce fut un lama tibétain, Syamârpâ, qui exécuta les travaux de réparation et d'embellissement, en particulier la dorure des images du temple. Le roi composa à cette occasion une prière à Svayambhû, qui fut gravée sur une des pierres du temple (p. 215); il fit de même pour plusieurs autres édifices.

Ses hymnes, ses pièces de vers décorèrent les monuments publics.

En effet, Pratâpa-Malla se distingua par ses goûts littéraires, son amour de l'étude; il s'entoura de pandits venus de divers côtés et prit le titre de *kavîndra* « prince des poètes », qu'il finit par ajouter à son nom sur sa monnaie. Parmi les nombreuses inscriptions qu'il a fait graver sur la pierre des monuments, il en est une qui mérite une mention spéciale, parce qu'elle nous présente, sous un jour inattendu, les goûts, les tendances, les prétentions, les connaissances mêmes du roi (p. 213-214). Elle avait frappé le P. Joseph, qui en parle dans sa relation, et M. Wright a eu l'heureuse idée de la reproduire dans son livre, dont elle forme la planche XIII. Cette inscription, vraiment curieuse, est en sept lignes tracées sur une pierre encastrée dans le mur du premier édifice qu'on trouve à gauche, en arrivant sur la place royale de Kathmandu. Elle renferme une prière à la déesse Kâlikâ. On lit clairement le nom et les titres du roi à la quatrième ligne, qui commence ainsi : *Mahârâjâdhirâja-çrîçrî-Kavîndra-Jaya Pratâpa-Malla*... « le grand roi des rois, l'auguste auguste prince des poètes, Jaya-Pratâpa-Malla... », et à la cinquième ligne, vers le milieu, la date de l'inscription, *samvat 774*, ce qui donne l'année 1654 de notre ère. Mais ce qu'il y a de curieux dans cette inscription, œuvre d'érudition bien plus que de religion, c'est que l'auteur y a réuni des spécimens de toutes les écritures et de toutes les langues qu'il connaissait ou qu'il avait étudiées. Parmi ces types divers, qui sont au nombre de quinze, et où dominent, parmi les écritures indiennes, les variétés du devanâgari, on n'est pas peu étonné de voir se détacher en grosses lettres, à la fin de la cinquième et au commencement de la sixième ligne, les caractères latins : AVIOMNE WINTER LHIERT « automne, winter, l'hiver ». On étudiait donc le français dans les vallées de l'Himâlaya au XVIIe siècle! Assurément, il y avait bien des progrès à faire. Mais le fait n'est-il pas bien remarquable? Et n'est-il pas permis d'y voir les premiers symptômes d'une influence qui

promettait de devenir puissante et que l'indigne gouvernement de Louis XV a laissé perdre comme à plaisir dans le siècle suivant? Saluons en Pratâpa-Malla un prince indien qui aimait notre langue, a fait des efforts pour la connaître, et nous a témoigné une sorte de sympathie que nous ne devons pas oublier.

Mahîndra (ou Bhûpalendra) Malla, successeur de Pratâpa-Malla, réunit à ses États le royaume de Lalita-Pattan, lorsque Yoga-Narendra-Malla, désespéré par la mort de son fils, renonça au trône. Les deux fils de Mahindra, Çri-Bhâskara-Malla et Jaya-Yoga-Prakâça, lui succédèrent, le premier comme roi de Kathmandu, le second comme roi de Lalita-Pattan. Çri-Bhâskara-Malla succomba au fléau appelé *mahâmâi*, qui ravagea ses États. Il ne laissait pas d'héritier; un parent éloigné, Jagajjaya-Malla, lui succéda et mourut en 1732. Jaya-Prakâça, qui vint après, fut le dernier roi de Kathmandu; c'est sous son règne qu'eut lieu la lente et cruelle conquête des Gorkhas.

Jaya-Prakâça-Malla commença par être en lutte avec son frère, qui se réfugia à Pattan. Ses principaux officiers, les Tharis, se soulevèrent contre lui et voulurent même créer un autre roi. La Râni Dayâvati se joignit aux révoltés; mais le roi fut le plus fort, quelques-uns des rebelles furent punis, et Dayâvati finit ses jours en prison. A ces dissensions intestines s'ajoutèrent des démêlés plus graves à l'intérieur. Le roi de Kathmandu fut en lutte avec ses voisins de Bhatgaon et de Lalita-Pattan. Le dernier roi de Bhatgaon, Ranjit-Malla, était prudent et économe, il avait fait une bonne opération financière avec Lha-Sa, en achetant une grande quantité de métaux précieux du Tibet qu'il paya en monnaie du Népâl. Il recourut à l'aide du roi de Kathmandu pour ériger une colonne; Jaya-Prakâça-Malla témoigna dans cette circonstance des dispositions peu loyales. En 1737, les trois rois du Népâl étaient en pleine discorde; le roi des Gorkhas, Narbhûpâla-Sah, en profita pour tenter la conquête du Népâl, et fut repoussé principalement par les rois Vaiçyas de Noakot (loca-

lité dont on a vu plus haut le nom écrit Nuwakot). Il était réservé à son fils, Prithwi-Nârayana, de mener à bonne fin cette grande entreprise.

Prithwi-Nârayana avait été reçu par le roi de Bhatgaon qui l'avait gardé trois ans près de lui, réchauffant le serpent dans son sein. Le prince Gorkha en avait profité pour étudier le Népâl et méditer sa conquête. Aussi, déjà avant la mort de l'avant-dernier roi, s'était-il emparé de Noakot que Jaya-Prakâça-Malla lui reprit plus tard. Vers 1740, le roi de Kathmandu fit périr Kasiram-Thâpâ qui avait des intelligences avec Prithwi-Nârayana. Le roi des Gorkhas vengea son ami par l'occupation d'un territoire népâlais, et vint bientôt après assiéger Kîrtipur; il fut repoussé, et on croyait les Gorkhas détruits; mais pendant dix-huit ans, ils revinrent à la charge (p. 227). Dans cette lutte, soutenue avec constance, Jaya-Prakâça se heurta à toutes sortes de difficultés. Sans parler des ravages causés par la petite vérole, ses officiers le trahirent et livrèrent plusieurs places à l'ennemi. Le roi de Bhatgaon, au lieu de le secourir contre l'ennemi commun, fut en guerre avec lui. Quant à Lalita-Pattan, l'anarchie la plus complète y régnait. Les six pradhânas (ministres ou eunuques) y étaient maîtres absolus; après avoir crevé les yeux à Râjya-Prakâça-Malla, ils firent et défirent les rois à leur guise, appelant au trône pour les renvoyer ou les tuer bientôt, le roi de Kathmandu, le roi de Bhatgaon et divers autres personnages. Les actes religieux de Jaya-Prakâça ne le sauvèrent pas de la ruine. En 1767, un tremblement de terre causa de grands désastres, et les Gorkhas se montrèrent plus menaçants que jamais; quelques troupes, envoyées par les Anglais, sous la conduite du capitaine Kinloch, pour les repousser, n'eurent aucun succès, et, en 1768, Prithwi-Nârayana entra vainqueur dans Kathmandu. Jaya-Prakâça, après s'être bravement défendu, s'enfuit à Bhatgaon, où régnait encore Ranjit-Malla. Le vainqueur l'y suivit, s'empara de la deuxième capitale du Népâl, et fit les deux rois prisonniers. Ranjit-Malla fut envoyé, sur sa demande, à Bénarès, et Jaya-Prakâça-Malla au sanctuaire de Paçupati. Déjà

auparavant le conquérant Gorkha avait pu, sans peine, se rendre maître de Lalita-Pattan, où il avait mis à mort les six tyrans qui l'opprimaient depuis si longtemps. Maître des trois capitales, il étendit sa domination sur tout le pays. D'horribles cruautés signalèrent cette conquête, des villages entiers furent exterminés, et les corps des habitants trouvés pendus aux arbres de la campagne. Kirtipur ayant été pris, après une résistance héroïque qui avait coûté un œil au frère du vainqueur, Prithwi-Nârayana fit couper les lèvres et le nez à huit cent soixante-cinq défenseurs de la place; la vue de ces malheureux qui, pour la plupart, vécurent encore longtemps après cet événement, était navrante : le colonel Kirckpatrick, lors de sa mission au Népâl, en 1792, en rencontra plusieurs. Cette affreuse guerre a eu un témoin oculaire européen, le P. Joseph, chef de la mission italienne, dont les notes sur le Népâl et la conquête gorkha ont été insérées dans le tome II des *Asiatic Researches*, sous la forme que leur a donnée John Shore. Castera a traduit cet article en français et l'a mis à la suite de la traduction de la *Description de l'Indostan*, de Rennell, par Boucheseiche (Paris, an VIII).

Dynastie Gorkha. La dynastie étrangère qui s'établit alors de force au Népâl y règne encore aujourd'hui : les Gorkhas sont toujours les maîtres du pays; mais leur puissance n'est plus redoutable. L'établissement de ces envahisseurs avait été une cause ou une menace sérieuse de troubles pour les pays voisins. Les deux puissances entre lesquelles ils se trouvaient serrés, la Chine au nord et l'Angleterre au sud, les mirent à la raison.

Depuis le conquérant Prithwi-Nârayan, mort en 1775, cinq rois ont régné sur le Népâl. Sinha-Pratâp-Sah, le premier d'entre eux, ne régna que trois ans; Ran-Bahadur-Sah, qui vint ensuite, régna dix-neuf ans, « avec puissance, » dit la chronique. Il s'étendit de l'est à l'ouest, fit trembler les Anglais, et envoya ses forces dans le Tibet, où elles pillèrent Digarchi. L'empereur de la Chine voulut tirer vengeance de cette in-

sulte; mais ses armées furent détruites, et il fut trop heureux d'obtenir la paix. Ainsi parle la chronique (p. 267); la vérité est que les Népâlais furent complètement battus et obligés de subir un traité ignominieux. Ce fut dans ces circonstances que les Anglais envoyèrent au Népâl le colonel Kirckpatrick; mais il arriva trop tard pour intervenir utilement, et le seul résultat de sa mission fut la conclusion d'un traité de commerce. Ran-Bahadur-Sah succomba sous les coups de son frère. Son fils, Girban-Juddha-Vikrama-San, régna vingt ans (1797-1817). On le représente comme un adorateur de Viṣṇu et un soutien du brahmanisme. Nous avons déjà dit que les Gorkhas ne sont pas bouddhistes, leur religion est l'hindouïsme. Le nouveau roi était doux et pacifique; néanmoins, il ne put éviter la guerre avec les Anglais, à propos du Teraï, mais il les battit, et pourtant voulut bien leur permettre de demeurer près de Tambahil (p. 265); c'est ainsi qu'on écrit l'histoire à Kathmandu. On l'ecrit un peu différemment à Calcutta et à Cambridge. Les relations du gouvernement de l'Inde anglaise avec le Népâl avaient toujours été difficiles. Un nouveau traité de commerce, signé en 1801, et en vertu duquel la puissance britannique devait avoir un résident au Népâl, fut si mal exécuté, que l'Angleterre le dénonça en 1804; la mésintelligence dura entre les deux États jusqu'à l'explosion de la guerre, en 1814. Les Anglais éprouvèrent d'abord quelques revers; mais à la fin leur victoire, sous la conduite du général Ochterlony, fut complète; le traité de 1816 assura aux Anglais une cession de territoire et le droit d'avoir un résident au Népâl, droit qu'ils ont toujours exercé depuis cette époque. Parmi les faits divers du règne de Girban-Juddha, nous signalerons un sacrifice offert à Guhjeçvarî par un brâhmane; ce sacrifice se composait d'un homme de basse caste, d'une brâhmanî et d'un cheval. Heureusement, la chronique déclare que ce brâhmane était fou. C'est sous ce règne que le grand et habile ministre Bhimasena commença sa carrière. Girban-Juddha-Vikrama-Sah succomba à une épidémie meurtrière de petite vérole et laissa le trône à son fils, Râjendra-Vikrama-

Sah. Plusieurs calamités affligèrent ce règne : l'épidémie appelée *mahâmâi*, le choléra (Bisûci), l'explosion de la poudrière de Noakot, et surtout le désastreux tremblement de terre de 1833 (p. 269-270). En 1837, le général Bhimasena, qui était à la tête des affaires depuis plus de vingt ans, fut disgracié; il se coupa la gorge en 1839.

La chronique *Vamçâvalî* ne va pas plus loin; mais le livre de M. Wright nous permet de continuer l'histoire jusqu'à nos jours. En 1847, Râjendra-Vikrama-Sah fut déposé (il vit encore) et remplacé par le roi actuel, Çrî-Surendra-Vikrama-Sâh, dont M. Wright nous donne le portrait (pl. XV). Çrî-Surendra fit une guerre heureuse avec le Tibet, et fut toujours en paix et en amitié avec l'Angleterre. La prospérité de son règne est due au talent de son premier ministre, Jung-Bahadur, homme éminent qui, arrivé au pouvoir par les plus détestables moyens, s'y maintint par la plus grande habileté et la plus grande sagesse. Il nous semble à propos d'esquisser ici cette brillante carrière.

Jung Bahadur avait sept frères; il était fils d'un kâji, et neveu de Matabar-Singh, neveu lui-même du fameux ministre Bhimasena. Entraîné dans la ruine de son oncle, Matabar-Singh, après une sorte d'exil, était rentré au Népâl et s'était élevé au premier rang, après avoir fait périr les ennemis de Bhimasena qui étaient aussi les siens. Les progrès de son neveu, Jung Bahadur, nommé colonel en 1844, l'inquiétaient, et il n'avait que trop de raisons de s'en défier; car, en 1845, Jung Bahadur, ayant gagné la confiance d'une des rânis, assassina Matabar-Singh, et mit le crime sur le compte du roi, qui eut l'ineptie de s'en vanter; la vérité fut connue plus tard. L'année suivante, le chef du nouveau ministère qui, cependant, avait la confiance de la rânî, fut assassiné, et, à la suite de ce meurtre, il y eut un massacre de ministres et de grands personnages, au nombre de trente-deux, sans compter une centaine de gens de moindre état qui périrent dans cette boucherie (p. 57-58). Tout avait été concerté entre la rânî, qui n'eut pas lieu de s'en réjouir, et Jung Bahadur, devenu le maître

de la situation. Peu après, cet ambitieux se défit par les mêmes procédés de trente-deux serdars (officiers supérieurs) qui voulaient lui résister, exila la râni, sa complice, à Bénarès, déposa le roi qui vécut depuis en prison, et mit sur le trône le roi actuel qui fut toujours son très-obéissant souverain. Pour mieux s'assurer le pouvoir, Jung Bahadur eut soin de contracter lui-même et de faire contracter aux membres de sa famille des mariages importants qui missent dans ses intérêts tout ce qu'il y a de notable au Népâl. Aussi jouit-il paisiblement du pouvoir jusqu'à sa mort, malgré quelques tentatives pour le renverser, tentatives dont l'insuccès ne fit que mieux démontrer sa solidité.

Ce pouvoir acquis et conservé par des moyens tout orientaux, Jung Bahadur l'exerça quasi à l'européenne, d'une manière intelligente, dans un esprit de progrès et avec un sentiment vrai des intérêts et des besoins du pays. Il eut toujours soin de s'appuyer sur l'alliance anglaise, et, dès 1848, il offrit à ses voisins du Sud, engagés dans une guerre contre les Séikhs, un concours qui ne fut pas agréé, mais qui était un témoignage clair et certain de ses excellentes dispositions. Un voyage à Londres, exécuté en 1850, en fut une nouvelle preuve et exerça sur lui la plus heureuse influence. Une des conséquences immédiates de cette exploration lointaine fut la révision du code criminel, l'adoucissement des peines et beaucoup d'autres réformes, entre autres, les mesures prises pour entraver les sacrifices des veuves. Ne pouvant les interdire absolument, il déclara que celles de ces malheureuses qui auraient de jeunes enfants ne seraient pas admises aux honneurs du bûcher, et que celles qui, au dernier moment, reviendraient sur leur décision, pourraient y renoncer sans être lapidées, comme cela se faisait autrefois. Ce furent sans doute ces tendances réformatrices qui motivèrent les tentatives faites en 1851, 1852 et 1853 pour renverser Jung Bahadur; le frère du roi et un de ceux du premier ministre étaient entrés dans le premier complot; ils furent détenus à Allahabad, dans l'Inde anglaise, et rappelés plus tard par le gouvernement népâlais

lui-même, acte de modération qui atteste à la fois le progrès des mœurs et la force du pouvoir de Jung-Bahadur. De 1854 à 1856, le Népâl fut en guerre avec le Tibet, à cause des vexations qu'éprouvait, en traversant ce dernier pays, l'ambassade envoyée tous les cinq ans par le Népâl à l'empereur de Chine. Le traité qui mit fin aux hostilités assujettit le Tibet à payer un tribut annuel de 25,000 francs, à consentir la réduction des droits imposés sur les marchandises venant du Népâl et à admettre la résidence d'un officier gorkha à Lha-Sa. Les Népâlais avaient donc eu l'avantage dans cette guerre, mais ils l'avaient acheté par de grandes souffrances; les vivres leur avaient souvent manqué. Entre autres mesures adoptées pour obvier aux difficultés de l'approvisionnement, Jung Bahadur avait fait déclarer par l'autorité religieuse que les yaks (bœufs grognants du Tibet) sont des daims et non des bœufs, qu'ainsi les Hindous orthodoxes peuvent en manger sans scrupule (p. 61).

Dès qu'éclata la grande insurrection de 1857, le ministre népâlais offrit de faire marcher ses troupes contre les révoltés. L'offre fut déclinée; si elle eût été acceptée, le massacre de Cawnpore n'eût sans doute pas eu lieu (p. 61). A la fin les Népâlais vinrent se joindre aux troupes anglaises, qu'ils renforcèrent de douze mille hommes et de vingt-quatre canons. Les frais de l'expédition furent payés par le gouvernement britannique, et un terrain productif de la région du Teraï fut cédé au Népâl. Les rebelles fugitifs avaient trouvé un asile au Népâl, après la répression du soulèvement (parmi eux était le fameux Nana Sahib qui serait mort de la fièvre dans le Teraï, sans qu'on ait la certitude du fait); ces misérables furent expulsés par d'énergiques mesures du premier ministre.

Malgré cette étroite alliance avec l'Angleterre, le Népâl resta fermé aux Européens sous l'administration de Jung Bahadur : ce n'est pas qu'il fût personnellement hostile à des relations plus faciles avec eux; au contraire, il y était favorable; mais sur ce point, comme sur bien d'autres, et plus encore

sur celui-là que sur tout le reste, il lui fallait compter avec les préjugés de ses compatriotes. Un traité pour l'extradition des criminels, conclu en 1853, fut plusieurs fois retouché; mais jamais rien de sérieux ne fut fait pour ouvrir aux Européens l'accès du pays. Quand les frères Schlagintweit demandèrent, en 1855, à y pénétrer pour se livrer à des observations scientifiques, ils essuyèrent un refus formel; en 1856, néanmoins, l'un d'eux put profiter de la tolérance accordée aux Européens de séjourner dans la capitale et aux environs, dans un rayon de quinze milles. A part cette exception, « le Népâl est resté une *terra incognita*, comme lorsque le colonel Kirckpatrick le visita, il y a cent ans (p. 66). »

Jung Bahadur avait reçu de nombreux honneurs. En 1856, le roi lui avait donné le titre de mahârâja et avait épousé une de ses sœurs. Le gouvernement anglais l'avait créé G. C. B. en 1857, à cause des services rendus lors de l'insurrection, puis G. C. S. L. en 1875. L'empereur de Chine l'avait décoré du titre de Thong-lin-pim-ma-ko-kang-wang-syân (p. 66 et 288), c'est-à-dire « chef de l'armée, le plus brave dans toutes les entreprises, parfait en toutes choses, maître de l'armée, mahârâja ». Jung Bahadur qui, en 1875, avait encore tenté un second voyage en Angleterre, dont un accident le détourna, mourut en février 1877, chargé de gloire et d'honneurs, mais non d'années, car il n'avait guère plus de soixante ans.

Je venais de recevoir le livre de M. Wright et je regardais le beau portrait en pied de Jung Bahadur qui en forme la première planche, lorsque mes regards tombèrent sur un entre-filet du journal *Le Temps* du 10 avril 1877, que je crois devoir reproduire ici textuellement.

« Les journaux des Indes nous apportent quelques détails sur la mort de sir Jung Bahadur. Le célèbre allié de l'Angleterre a été trouvé inanimé sur les bords d'un cours d'eau, à Bagonuttee, au sortir d'un bain. Les trois principales ranées, son frère et son fils ont été immédiatement appelés pour constater le décès. Les funérailles ont eu lieu le 1er mars. Après

avoir annoncé leur intention de se sacrifier, les ranées ont donné l'ordre d'élever un immense bûcher de bois de sandal et de résine; elles ont pris ensuite un bain et fait des présents considérables aux brahmines. Avant de mourir, elles ont voulu encore charger leur beau-frère de l'exécution de diverses mesures à prendre en vue du maintien du bon gouvernement du pays et de la paix, et mettre en liberté quelques prisonniers. Elles sont entrées dans le bûcher, sans manifester la moindre émotion et en récitant des prières. Le corps a été placé sur le dos; l'aînée des ranées a pris la tête de Jung Bahadur sur ses genoux, et les deux autres les pieds. Après cette cérémonie, les trois princesses, dont les regards ne quittaient plus le cadavre, ont été entourées de combustibles odoriférants, puis le feu a été mis au bûcher par le fils du défunt. Quelques minutes après, il ne restait plus du bûcher que des cendres. De grands efforts avaient été faits, mais inutilement, comme on le voit, pour détourner les trois ranées de leur sinistre projet. »

Un mot d'abord sur une petite inexactitude qui se trouve au début de ce récit. Au lieu de « sur les bords d'un cours d'eau, à Bagonuttee », il faut évidemment lire « sur les bords du cours d'eau Bâgmati »; car M. Wright nous dit : « A un mille au S. E. de Kathmandu est Thâtapali, résidence de Jung Bahadur. C'est une immense construction ou plutôt une rangée de constructions, située près du bord septentrional de la Bâgmati, juste à l'endroit où elle est traversée par un pont conduisant à Pattan » (p. 13). Maintenant, nous nous bornerons à une simple réflexion sur ce récit de funérailles : voilà les obsèques d'un ministre qui, pendant près de trente ans, a cherché à faire disparaître les sacrifices des veuves; trois femmes s'y donnent en holocauste. On voit par là s'il est facile de déraciner les coutumes les plus révoltantes, et combien il faut lutter pour faire pénétrer le bon sens et la raison dans des esprits gâtés par des superstitions séculaires.

Le frère de sir Jung Bahadur a pris sa place dans le poste qu'il occupait, et rien n'est venu nous donner lieu de croire

que la mort de l'homme éminent qui a dirigé si longtemps les affaires du Népâl ait amené des désordres ou troublé le régime qu'il avait inauguré.

L. Feer.

Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen. Ein Versuch zur Darstellung des Familienverhältnisses des Turko-Tatarischen Wortschatzes, von Hermann Vambéry, Leipzig, 1878.

M. Vambéry, qui s'est déjà fait connaître par des travaux originaux et intéressants sur l'*ouïgour* et le *tchagataï*, a entrepris cette fois une tâche que personne n'avait encore tentée et qui présente de grandes difficultés. La principale, la plus sérieuse de toutes, comme lui-même l'a fort bien remarqué dans sa préface, est le manque d'un point de départ, d'une base certaine et incontestée, telle que le sanscrit pour les langues indo-européennes. La langue turque se subdivise en une infinité de rameaux, mais dont la plupart sont restés à l'état de dialectes parlés par des populations à demi-sauvages, étrangères à toute culture intellectuelle et ne nous offrant aucun monument écrit qui puisse servir de point de comparaison. Des notes recueillies pour ainsi dire à la volée, quelques chants, quelques légendes, c'est peu pour des études philologiques rigoureuses. Dans les dialectes qui ont été cultivés, comme l'*ouïgour* et le *tchagataï*, les textes ne manquent pas, mais ils sont d'une époque relativement basse, puisque le *Koudatkou-Bilik*, qui est le plus ancien de tous, ne remonte pas plus haut que la dernière partie du xie siècle de notre ère. Tel qu'il est, ce document a cependant une grande importance, parce qu'il nous offre certainement le spécimen le plus pur de la vraie langue turque, la plus libre de toutes ces influences étrangères qu'elle a subies, à mesure qu'elle s'est étendue vers l'ouest de l'Asie, la plus digne, par conséquent, d'être prise pour type.

Je crois que M. Vambéry est dans le vrai, lorsqu'il propose de diviser la langue turque en deux grandes familles : celle du nord, celle du midi; la première comprenant les dialectes qui se parlent depuis la Lena jusqu'au Jenisseï, ou plutôt jusqu'aux pentes septentrionales des monts Saïan, tels que le *yakout*, le *koïbal*, le *karagas*, etc., etc.; la seconde, ceux qui se rencontrent depuis la Chine jusqu'au Danube, en suivant une direction sud-ouest. On pourrait encore adopter une autre classification, un peu vague peut-être et encore moins scientifique que la première : les dialectes des populations nomades, ceux des populations sédentaires; mais ces divisions n'ont rien de précis, ne représentent qu'une constatation géographique, topographique, si l'on veut, et ne doivent pas nous faire perdre de vue deux faits qui paraissent démontrés dans l'état actuel de nos connaissances : d'une part, que l'*ouïgour* est la forme la plus ancienne sous laquelle se présente le turc en tant que langue cultivée; d'autre part, que l'*altaïque* est celui des dialectes parlés qui semble se rapprocher le plus de la forme primitive. Par exemple, je serais porté à croire qu'il y a un peu d'exagération à affirmer que le texte du *Koudatkou-Bilik* est facilement intelligible aux habitants du Turkestan « der Text des Kudatku Bilik jedem Ostturkestaner, ja dem Mittelasiaten im Allgemeinen leicht verständlich ist. » Le turc de Kachgar, si je m'en rapporte aux extraits que M. Shaw a publiés à la suite de son intéressant livre (*A Sketch of the Turki language as spoken in eastern Turkistan, Káshgar and Yarkand*), et surtout au texte précieux du غزوات در ملك چيني, publié à Kasan [1], a subi l'influence arabe et persane à un degré incroyable, ce qui est tout le contraire du célèbre ouvrage ouïgour, dont le Vocabulaire a une originalité toute particulière. Et ce n'est pas seulement dans cette partie de l'Asie qu'on remarque une différence aussi notable entre la langue courante et écrite et la langue des anciens livres; une observation plus frappante encore peut être faite dans le khanat de Khiva, et

[1] Il n'en a paru encore que les dix premières feuilles.

c'est un écrivain de haut rang, très-versé dans la connaissance de sa langue et de son pays, qui nous la fournit. En effet, Aboul-Gâzi, après avoir énuméré les sources auxquelles il a puisé pour composer son *Histoire généalogique des Tatars*, fait la déclaration suivante (1re édit., p. 23; 2e édit., p. 37): بو تاریخنی یخشی ویمان بارچه‌لاری بیلسون تیب ترکی تیل بیرلان آیتدیم ترکینی هم آنداق آیتیب من کم بیش یاشار اوغلان توشونور بیر کلمه جغتای ترکی سندین وفارسیدین وعربیدین قوشمای من روشن بولسون تیب « J'ai écrit cette chronique en langue turque, afin que tous, bons ou mauvais, pussent la comprendre. J'ai employé des mots turcs tels qu'un enfant de cinq ans fût à même de les entendre. Pour être plus clair, j'ai rejeté les expressions empruntées au turc *tchagataï*, au persan et à l'arabe. » Ce passage est très-important. Il prouve que c'est à tort que nous appelons *tchagataï* la langue dans laquelle ont écrit Aboul-Gâzi, Bâber et Nevaï, laquelle n'est autre que le turc, le *turki*, comme ils le nomment eux-mêmes. Mais que faut-il entendre par le *tchagataï?* Ne serait-ce pas précisément la langue dans laquelle est rédigé le *Koudatkou-Bilik* et qui n'est autre que le turc dans sa forme la plus anciennement connue et dans le pays le plus rapproché de son berceau? On s'explique alors pourquoi Aboul-Gâzi, qui écrivait au XVIIe siècle de notre ère, évitait d'employer des mots qui étaient compris de tous au XIe, mais qui étaient tombés en désuétude et n'étaient plus entendus que des érudits. C'est exactement ce qui a lieu de nos jours pour la langue de Rabelais, de Froissard et de Joinville. Les expressions de langue *ouïgoure*, de langue *tchagataï* ne doivent désigner que les différences d'âge et d'étapes de l'idiome turc.

Pour en revenir au travail de M. Vambéry, je ne prétends pas ici en rendre un compte exact et rigoureux. Le terrain qu'il a entrepris le premier d'exploiter est si scabreux, si glissant; les rapprochements qu'il a cru devoir faire sont parfois si inattendus, quoique très-plausibles, scientifiquement parlant; les questions difficiles et obscures que soulèvent ses as-

sertions sont si nombreuses, si délicates, que chacune d'elles exigerait un examen minutieux et une étude spéciale; et puis, faut-il le dire, je n'ai que peu de goût pour le domaine des étymologies. Je me bornerai donc à dire, en général, que M. Vambéry a dû déployer une grande somme de patience et d'érudition dans ses recherches, qu'il les a faites avec beaucoup de conscience, et qu'on ne peut s'empêcher de trouver très-ingénieux des rapprochements dont la légitimité peut, du reste, paraitre contestable.

Il est temps maintenant de passer à certaines observations de détail que m'a suggérées la lecture du livre de M. Vambéry. Ce ne sont pas précisément des affirmations critiques que je prétends émettre; ce sont plutôt, du moins en majeure partie, des doutes que je lui soumets.

Le rapprochement qui est fait à la page 2 entre le tchagataï *aguz, agiz, avuz*, signifiant «bouche, ouverture, embouchure», et le tchouvache *sjuvar* (*sjuv* correspondant à *aj, av*, et *ar* à *uz, iz*), signifiant également «bouche», me semble avoir besoin d'être justifié par des exemples.

A la page 3, M. Vambéry s'exprime ainsi : «*Aji* = Tugend, Güte, Wohlthat, und hiervon das im Kudatku Bilik häufig vorkommende *asiz* = schlecht, lasterhaft, richtiger *ajsiz* = ohne Gutes, tugendlos; *ajik* = Wohlstand, Wohlbefinden, Reichthum,» et plus loin : «*ëtkü* = gut, fromm; *üt* — Heilung, Genesung; *ütemek* = Heilen, etc., etc.» Je crois qu'il y a là une confusion. *Aji*, racine de *ajik*, n'existe pas, si je ne me trompe, ou du moins on n'en produit pas d'exemple. ایتکو, signifiant proprement «ce qui est à faire», a formé ایکو par la suppression du ت, et est devenu à son tour ایو dans l'ottoman. *Ajïk*, ایيق, signifiant «richesse, bien-être», et même «abondant», d'où ایيق مال «de nombreuses bêtes», dans Rad.[1] I, 39, n'a, je pense, aucun lien de parenté avec *asiz* ou *ajsiz* (cette dernière forme est hypothétique). *Asiz*,

[1] Je désigne ainsi la *Collection des chants sibériens* du Dr Radloff.

اسیز, est sans doute pour اسیغ‌سیز, comme semble le démontrer, du reste, la forme اسغیز, et doit se traduire proprement par « sans utilité, sans profit ». Quant à *ūt*, اوت, signifiant « guérison », ce serait plutôt par « herbe », d'où « herbe médicinale, remède », qu'il faudrait le rendre, mais sans le rattacher en rien à *ūtemek*, اوتامك, qui veut dire, en général, « s'acquitter de, payer », par extension « soigner », et semble venir lui-même de اوتمك « passer, passer par, pénétrer, suivre, percer, passer sa vie ».

A la page 81, on lit : « *ḳaruḳ, ḳoruḳ, ḳuruḳ* = Zaun, Umfriedigung, Schutz, Wehre; *ḳaruḳlaḳ* = Beschützung; *ḳoraḳmaḳ, ḳuraḳmaḳ* = sich schützen, sich zurückziehen, sich fürchten (Furcht bedeutet daher im concreten Sinne die Handlung des Sichzurückziehens). » Il semblerait, d'après cela, que M. Vambéry veuille rattacher à la même racine des mots comme قوروق, où le ق est un affixe, et قورقو, قورقوش, قورقونج, où il est radical; en d'autres termes, qu'il dérive de قورقق ou قوروقق « craindre », de قورمق « disposer, enclore, défendre ». Je crois qu'il y a là une parenté plus apparente que réelle, quoiqu'elle soit présentée d'une manière très-ingénieuse.

A la page 105 : *ḳujas, ḳojas* = « Sonne, Sonnenhitze », est dérivé de *kūjmek, kūimek, gūjmek* = « brennen, entzünden ». Ce serait très-bien pour le sens, mais il y a une difficulté : c'est de rattacher قویاش à کویمك. Ne semble-t-il pas plus naturel de le rattacher à قویمق qui a, entre autres sens, celui de « verser, répandre »? C'est ainsi qu'on lit dans les extraits publiés par M. Shaw, p. ٣١ : تاغلاردین سو قویولدی « l'eau se déversa du haut des montagnes ». قویمق, dans ce sens, peut se rapprocher du mongol [illegible] « eingiessen ». D'après cela, قویاش signifierait proprement « celui qui déverse (la lumière ou la chaleur) ».

Peut-être M. Vambéry s'avance-t-il trop, lorsqu'il affirme, page 106, que *köngül, küngül, göñül* signifient proprement et originairement « courage, désir, zèle », ce que le grec ancien appelle θυμός, et, par extension seulement, *cor, le cœur,* au-

trement dit, *jürek*. A l'appui de son assertion, il cite l'expression *köngül almak* « reprendre courage, s'enhardir ». Mais alors, si كونكل n'a que le sens que lui attribue M. Vambéry, comment expliquer des locutions comme كونكل دوكك « avoir des battements de cœur », et كونكل قاتق « être irrité », dans R. III, 15, où on lit :

قاتيا كونكلونك قالسا دا

Si irrité que soit ton cœur,

et où il est évident que كونكل est pris dans son sens *matériel* et *tangible*, lequel a toujours dû précéder le sens *moral* ou *abstrait*, et non pas procéder de lui? De même que يوراك vient d'une racine qui exprime « le mouvement, l'activité », كونكل vient de كويك, qui a trait à « une altération ou changement purement physique », comme le prouve l'exemple de Bâber, cité dans mon Dictionnaire : مين ساوقغه وقارغه كونكانيمدين : مو ميني تانيمادى d'où il suit que يوراك veut dire « celui qui marche, qui bat », et كونكل « celui qui subit des changements, des altérations ». Si كونكل vient réellement de كويك, ce que je ne garantis nullement, il ne faut pas oublier qu'il est pour كوننكل, puisque نكل est l'affixe. D'après M. Vambéry, d'accord en cela avec Ahmed-Vefik-Pacha (page 1070 de son Dictionnaire), كونكل est pour كويكول et vient de كويك, ce qui est peut-être plus juste; mais ma remarque n'en subsiste pas moins; car alors كونكل veut dire proprement « chaud, ardent », pris dans son sens propre.

A la page 145, M. Vambéry, parlant du mot *süjürgal*, qui signifie proprement « un présent d'un supérieur à un inférieur », par opposition à *sâcik* « présent d'un inférieur à un supérieur », fait observer avec raison qu'il y a là une anomalie tenant probablement à ce que cette expression ne nous a été transmise que par les écrivains persans de l'Asie centrale (« von den persisch-mittel-asiatischen Schriftstellern »). En effet, سيورغال ou سيورغال, qui vient de سيورمك, signifiant « réjouir, rendre content », semble être une forme contractée de سيوركان

pour « réjouir », pour « rendre content », et devrait s'écrire par un ك et non par un غ. Je suppose que cette confusion tient à ce que le mot s'est d'abord présenté aux écrivains persans, écrit en caractères ouigours, où le ـٹـ, qui se rend par le ق ou le غ, ne diffère que par les deux points superposés du ـ correspondant au ك.

Je ne puis souscrire à l'opinion de M. Vambéry, lorsque, à la page 162, il rapproche *talim*, *telim* = « viel, gross »; *talai* = « viel, reich, gross »; *talai* = « Meer, ein grosses, weites Wasser »; *tolu*, *dolu*, *tolo*, *tol* = « sehr, viel und stark ». Je crois qu'il y a là une distinction à établir, دیلم ,دیلم ,تلم signifiant avant tout « nombreux, beaucoup », et ce sens vient lui-même de celui de tranche, morceau », le verbe تیلمك se traduisant par « diviser en petits morceaux ». Ainsi, dans le *Koudatkou-Bilik*, page 80, vers 15 :

تیل اسغی تلم بار یازی دا اوكوش

Les avantages de la langue sont *nombreux*; ses inconvénients aussi sont nombreux.

Dans le كتاب غرات در ملك چین, page 7, ligne 5, on le trouve dans le sens de « grand », qui est venu du premier :

كه یاد نامه قالغای تلم روزكار

Pour qu'il reste comme un mémorial pendant un *grand* (nombreux) temps.

De même le mot تالای, venant de تالامق « piller », proprement « diviser en morceaux », signifie « nombreux, beaucoup, très ». Ainsi dans Rad. IV, 42 : تالای بولغاندان سونك « après beaucoup de temps »; *id.* III, 155 : تالایدان « depuis longtemps »; *id.* III, 479 : بیر تالای لیلاك « un grand nombre de cigognes »; *id.* III, 56 :

ماسا دیكان بیر تالای فقیر ایكان

Ce qu'on appelle moucheron est un être bien humble.

On voit que, dans ces racines, l'idée primordiale est celle de *la division*, et, par suite, *du nombre*, et non pas celle de *la grandeur, de la dimension*. Dans les mots *tolu*, *dolu*, *tolo*, *tol*, l'idée dominante est celle de *la plénitude*. Ainsi dans Rad. III, 683 : تولا تولا « pleinement », puis تولا ييللار « beaucoup d'années », mot à mot, *tout plein d'années;* puis dans le كتاب غزات در ملك چين, page 89, ligne 7, cette expression :

تولاراق ايرديكه عيّار دوز

La plus grande partie (le plus plein) était tout uniment des fourbes.

De là encore peut-être le sens de « butte, tertre », mot à mot, *ce qui est plein*, dans Rad. I, 256. Quant à *talai* = « Meer, ein grosses, weites Wasser », que M. Vambéry cite comme appartenant au dialecte altaïque, ce n'est que le mot mongol ᠲᠠᠯᠠᠢ, signifiant proprement « une grande masse d'eau », et se joignant même à سو ou à تينكيز, comme dans Rad. II, 637 :

قان دالای سو يايقاليب تور

La grande eau rouge se remue.

Et plus bas :

تينكيز دالايغا ييتيب كيلدى

Il arriva à la grande mer.

A la page 168, M. Vambéry rattache le mot *tangri* = Gott, Himmel à *tang* = Tagesanbruch, Tageslicht, Licht. Je serais porté à croire que تينكرى, en mongol ᠲᠩᠷᠢ, signifiant « le ciel, la divinité », renferme plutôt l'idée primitive de « haut, élevé », et n'a pas de rapports avec تانك « le matin ».

Il est très-certain que *barmak* signifie « se mettre en mouvement, aller, marcher », mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est que *borun*, *burun*, *murun* = « jeder vorstehende Theil als: Nase, Vorgebirge, Spitze », doivent se rattacher à cette racine, comme on le voit page 200. J'aimerais mieux, pour ma part,

les faire dériver de اور, اورى « haut, élevé, en haut », les idées de *hauteur* et de *proéminence* ayant entre elles une connexité toute naturelle. Toutefois, je ne vais pas jusqu'à trouver une parenté entre *ŏr*, *ŭr* et *bŏr*, d'où sort *bŏrmek* dans le yakoute, *bărăi* signifiant « couvrir par en haut » (conf. p. 211).

Je crois que je n'ai pas besoin de pousser plus loin ces observations pour appeler l'attention sur le savant travail de M. Vambéry. Lorsqu'il s'agit d'un sujet aussi difficile à traiter que celui qu'il a eu le courage de choisir, ce n'est pas trop des efforts de tous pour arriver à un résultat sérieux et véritablement scientifique. Dans tous les cas, M. Vambéry aura eu le mérite de se risquer le premier sur un domaine encore à peu près inexploré et d'avoir élucidé déjà plusieurs points obscurs.

PAVET DE COURTEILLE.

AOGEMADAÊCÂ: *Ein Pârsentractat in Pâzend, Altbactrisch und Sanscrit, herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen von* Dr WILHELM GEIGER, *Privat-Docent an der Universität Erlangen.* — ERLANGEN, Deichert, 1878, 1 vol. 160 pages in-12. — AOGEMADAÊCÂ; *traité parse en pâzend, vieux bactrien et sanscrit, édité, traduit, expliqué et doté d'un glossaire par le* Dr *W. Geiger.*

L'an dernier, lorsque le docteur Geiger publiait l'interprétation de la version pehlvie du fargard I du *Vendidâd*, nous exprimions le vœu de voir le fonds de manuscrits recueillis par Haug ouvert au jeune et savant auteur. Aujourd'hui ce désir est complétement réalisé; M. Geiger a pu puiser dans cette riche mine et il donne au monde orientaliste une pierre retirée de ce vaste fond. Sous le nom un peu bizarre mais suffisamment justifié de *Aogemadaêcâ*, emprunté au commencement même du livre, nous voyons paraître un petit écrit de 260 larges lignes, dû à la plume d'un pieux Mazdéen, écrit jugé, du reste, par les coreligionnaires de l'auteur

comme assez important pour recevoir une traduction sanscrite.

Ce sont ces sept pages et leur version indoue qui font l'objet de ce travail d'une étendue assez considérable. Aussi ce n'est point une simple édition de manuscrit, mais un travail complet pouvant servir de modèle à tous les éditeurs interprètes.

On y trouve d'abord, dans une introduction, l'histoire de l'ouvrage principal et l'appréciation de sa valeur, puis l'historique de la version sanscrite et l'indication des différences de langage que l'on remarque entre cette dernière œuvre et celle de Nériosengh, enfin la description des trois manuscrits dont M. Geiger a fait usage et une intéressante discussion sur leur origine et leurs rapports. Tout cela est fait avec autant de méthode que de jugement. A l'introduction succèdent le texte pârsi, mêlé de citations de l'*Avesta*, puis la version sanscrite et un tableau riche, bien qu'incomplet, des variantes des deux textes. Après cela viennent la traduction en allemand du pârsi et du zend, de nombreuses notes exégétiques, un double glossaire pârsi-zend et un index des mots sanscrits avec les termes de l'original en regard.

Certes M. Geiger a eu la main heureuse lorsqu'il l'a mise à ce travail. L'*Aogemadaêcâ*, dans ses bornes étroites, renferme bien des choses intéressantes; il nous montre les conceptions religieuses du Mazdéen sous un jour assez neuf et nous donne lieu de croire que son auteur s'est inspiré de pensées et de lectures chrétiennes ou tout au moins bibliques; car dans ce traité, ou plutôt cette espèce de méditation sur la mort, nous trouvons bien des points de ressemblance avec certains traités de spiritualité patristiques ou avec certains textes sapientiaux. Il nous donne, en outre, plusieurs passages perdus de l'antique *Avesta*, si toutefois, et ceci est une supposition de M. Geiger lui-même, ces passages n'ont point été composés très-tardivement à une époque où l'*Avesta* était déjà livre clos. Ce point serait très-important à vérifier, car la solution de cette difficulté permettrait de fixer l'époque du dernier usage de la langue avestique.

Les manuscrits que M. Geiger a eus à sa disposition sont malheureusement, comme il l'explique, d'une imperfection très-grande et ne s'accordent pas entre eux dans leurs erreurs.

Le texte avestique y est particulièrement maltraité. Le docte éditeur a dû y faire bien des corrections et restitutions, et il s'est tiré de ces passages difficiles avec beaucoup de discernement.

Grand nombre de ses conjectures sont assez solidement établies pour n'être point attaquées. Telle est la substitution de *arhis* à *âsis*, celle de *azeshô* à *arsa*, de *pathana* à *pahana* ou *pana* et beaucoup d'autres semblables.

Ce n'est point que nous partagions, en toutes choses, les vues de M. Geiger; mais les divergences d'opinion n'ôtent rien à la valeur scientifique d'un ouvrage. Trop souvent les critiques croient pouvoir condamner non-seulement ce qui est erroné, mais aussi ce qui ne s'accorde pas avec leur sentiment propre.

Comme objets de divergences d'opinion, nous signalerons :

1° L'assertion de la première page qui fait de la religion avestique celle de l'empire de Darius. On peut voir la discussion de ce point dans nos *Études avestiques*, p. 50 et suiv. ; 2° l'interprétation du terme *frashô kereti* qui ne signifie point « résurrection » mais « restauration et pérennisation du monde », comme le prouvent du reste le terme pârsi et surtout le mot sanscrit correspondant *akkhayasara*; 3° celle de *aogemadê* auquel nous ne pouvons donner avec Justi une racine *aog*, mais bien un radical *aoga* (*avagâ*, d'où *aoga*; du mot pârsi *angardan* (=*sam kar*) dont le sens doit être « accomplir une cérémonie. » Ajoutons en outre : *zari*, de *zariváo*, peut très-bien s'expliquer comme dérivé de *zar*, vieillir, dépérir, et signifie homme (*hôsmand*). Il ne parait pas nécessaire de corriger *nisyaah*, *nis* étant employé dans l'*Avesta*. Enfin *Asiégun* traduit *âkâça varna* (couleur du ciel), et, opposé à *içpid hôê* (au front blanc), signifie-t-il bien « de couleur noire »? D'autre part, plusieurs mots nouveaux sont interprétés très-heureusement, et l'ex-

plication de termes connus reçoit une confirmation nouvelle. Citons entre autres: *pathana*, large; *dâraê pâra*, longue à traverser; *dânu*, fleuve; *cirya*, actif, prompt; *yavanha*, pâture; *vairi*, gouffre, etc.

Nous ne pouvons résister à la tentation de citer quelques-uns de ces textes avestiques arrachés à l'oubli. Ils appartiennent à des fragments rhythmés, c'est là du moins notre conviction; M. Geiger n'a point envisagé ce point de vue et donne ces phrases ininterrompues. — Aux paragraphes 25 à 28, l'âme adresse à son corps les objurgations suivantes :

Âaṭ manm, tanvô ithyêjanuhaiti,
manya mananha humatem;
Aaṭ manm, tanvô ithyêjanuhaiti,
hizva mrûidhi hûukhtem;
Aaṭ manm tanvô ithyêjanuhaiti
zaçtaêibya vareza huvarstem.
Mâ manm tanvô ithyêjanuhaiti
añrâi vairîm fraçpayôis
yim khruvantem âithivañtem
yim daêvim afradereçvantem
frâkerentaṭ añrô mainyus
bunem anhêus temanhahê
yaṭ ereghatô daozhanhahê

« Pour moi, ô corps périssable, pense de l'esprit le bon penser.

« Pour moi, ô corps périssable, dis de la langue le bon parler.

« Pour moi, ô corps périssable, fais des mains le bien fait. »

« Ô corps périssable, ne me jette pas au destructeur, dans « le gouffre redoutable, destructeur, dans ce (gouffre) que « Anro-Mainyus a fait diabolique, affreux, le fond du lieu des « ténèbres, du terrible enfer. »

§ 78. Pairithvô bavaiti pañtâo
yim azhis pâiti gâu çtavâo

açpañhâdô, virañhâdhô
viraja anamarezhdikô
hâo did aevô apairithwô
yô vayaos[an]amarzhdikahê.

« Elle peut être évitée la route que garde un serpent gros « comme un taureau, qui attaque les chevaux, qui attaque les « hommes, meurtrier des hommes, impitoyable. Celle-là seule « ne peut être évitée, (la voie) de l'impitoyable Vayou » (l'atmosphère que traverse l'âme passant à l'autre monde).

Enfin, après avoir énuméré les richesses que peut acquérir un méchant, le paragraphe 84 ajoute :

pançnus gavô, pançnus açpa,
pançnus erezatem, zaranim,
pançnus narô ciryô, takhmô

« Poussière sont les troupeaux; poussière, les chevaux.
« Poussière l'argent et l'or.
« Poussière est l'homme actif, puissant. »

Remercions M. Geiger de nous avoir fait connaître ces intéressants extraits et souhaitons que semblable trouvaille se renouvelle.

C. de Harlez.

REMARQUES SUR LE MOT ASSYRIEN *ZABAL*
ET SUR L'EXPRESSION BIBLIQUE *BET ZEBOUL*.

Tous les orientalistes connaissent cette inscription de Nabuchodonosor, trouvée à Borsippa, que traduisit pour la première fois M. Oppert en 1857 et qui servit de base au déchiffrement ultérieur des textes assyriens. Le roi y relate comment il réédifia à Babylone le temple de Mérodach, et comment il reconstruisit à Borsippa le temple de Nébo,

celui-là même auquel paraît se rattacher le souvenir de la Tour de Babel [1].

Un même terme générique, celui de *Zikurat*, est appliqué dans l'inscription à l'un et à l'autre temple; mais ils sont en outre désignés l'un et l'autre par un nom propre, écrit dans la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme, et dont la lecture est, pour le premier temple, E-SCHAK-IL[2], pour le second, E-ZI-DA.

Le mot *Zikurat* vient de la racine *Zakar*, racine qui se retrouve dans toutes les langues sémitiques avec le sens primordial d'*être pointu*, d'où les sens secondaires de *marquer, noter, se souvenir, nommer, célébrer. Zikurat* peu donc être étymologiquement rendu soit par *monument commémoratif*, soit par *monument en forme de pointe;* mais, dans l'usage, il s'entend d'une pyramide à étages.

Quant aux mots SCHAK-IL et ZI-DA, le sens n'en était pas très-clair à l'époque où M. Oppert révélait au monde savant la véritable nature de la langue assyrienne. Ce qu'on en savait de certain se bornait à ceci, que tous deux sont précédés de l'idéogramme de la maison ou du temple, qui se lit E dans la langue primitive des inscriptions et *Bit* en assyrien.

Depuis, grâce à la publication de la grande collection du British Museum, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, il a été possible de déterminer avec la dernière précision la valeur de ces groupes SCHAK-IL et ZI-DA.

ZI-DA se rencontre dans l'expression ID-ZI-DA, que transcrit invariablement l'assyrien *imnu* « main droite »; et, comme l'a fait remarquer avec justesse M. Lenormant[3], ID étant le signe de la main, il s'ensuit que ZI-DA doit signifier *de bon augure, propice, favorable.* D'autre part, ZI-DA est souvent transcrit par l'assyrien *kînu*, mot qui signifie *stable, durable*,

[1] Voy. Schrader, KAT, p. 41.

[2] Le complexe [cuneiform signs] se lit ici IL; cf. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, Syllabaire, n° 164.

[3] *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, p. 98, note.

éternel[1]. E-ZI-DA peut donc être exprimé en assyrien par *Bit-imni* ou par *Bit-kinu*. M. Schrader a adopté la première transcription et rend *Bit-imni* par *Tempel des Heils*[2]. M. Delitzsch, au contraire, lit *Bit-kinu*, et traduit *Temple éternel*[3].

Arrivons à SCHAK-IL. Le sens littéral n'en est pas douteux. SCHAK et IL sont isolément transcrits en assyrien par *rîschu* « tête »[4] et par *schaqû* « élever »[5], et collectivement par *schaqû scha rîschi*[6] ou par son synonyme *naschû scha rîschi*[7] « élévation de la tête », ou encore par *rischan elatuv*[8] « tête élevée ». En outre, l'expression SCHAK-IL est susceptible de se prendre au figuré dans le sens d'*élévation*, *grandeur*, *majesté*, absolument comme, en hébreu, נשא ראשו « il a élevé sa tête » se dit de celui qui a été élevé en dignité. Aussi voyons-nous qu'un dérivé de SCHAK-IL, GAR-SCHAK-IL-LA, est expliqué dans un endroit[9] par *Zukkurut* « renom, célébrité »[10], et dans un autre[11] par *buur* « éclat, splendeur »[12]. Le nom du temple E-SCHAK-IL signifie donc, au propre, *Temple de la Hauteur* (Temple élevé), comme le pense M. Schrader[13], ou, au figuré, *Temple de la Grandeur, Temple de la Majesté*[14].

[1] Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, Syllabaire, au signe [cuneiform].

[2] KAT, p. 234, 236.

[3] *Loc. cit.*

[4] Cf. Schrader, ABK, p. 26, n° 1.

[5] W. A. I, t. II, pl. XXXI, l. 2. Ce verbe doit être rapproché de l'arabe شقا (cf. جبل شاق *montagne élevée*) et peut-être aussi de شهق.

[6] W. A. I., t. II, pl. XXX, l. 3.

[7] *Ibid.*, pl. XXVI, l. 59.

[8] *Ibid.*, pl. XXX, l. 14.

[9] *Ibid.*, pl. VII, l. 52.

[10] Le mot *zakkurat* que cite M. Schrader (KAT, p. 36, note) comme un équivalent de [cuneiform], et qu'il traduit *Spitze*, *Höhe*, paraît plutôt être un doublet de *zukkurut*. Que *zukkurut* ait bien le sens que nous lui attribuons, on n'en peut douter, car ce même mot est expliqué, W. A. I., t. II, pl. XLIII, l. 6, par *zakar schum*.

[11] W. A. I., t. II, pl. 28, l. 42.

[12] Sur *buur* = ar. بهر, voy. Lenormant, *op. laud.*, p. 202.

[13] KAT, p. 235. — M. Delitzsch fait E-SCHAK-IL synonyme de *zikurat*; cf. *Assyr. Lesest.*, Syllabaire, au signe [cuneiform].

[14] Ces noms abstraits étaient usités chez les Assyriens. Ainsi, W. A. I.,

Mais le point sur lequel nous voulions surtout appeler l'attention des assyriologues, c'est que dans un court texte bilingue du grand recueil anglais[1], le groupe SCHAK-IL est transcrit non plus par la périphrase *schuqâ scha rischi* ou *naschû scha rischi*, mais par un seul mot assyrien, *zabal*, dont le sens général d'*élévation* se trouve ainsi bien déterminé[2]. La plupart des langues sémitiques emploient, il est vrai, la racine *zabal* avec le sens tout différent de *faire du fumier, fumer la terre*; et pour l'assyrien lui-même nous citerons une phrase d'une inscription de Sargon, traduite par M. Oppert[3], où *zabal* équivaut à *pâturage*. Heureusement l'arabe a conservé ce verbe avec la double acception de *fumer la terre* et de *soulever, porter, élever*[4], en sorte que les deux sens de l'assyrien *zabal* n'ont rien qui doive nous étonner. En

t. IV, pl. XXIV, l. 23-24, mention est faite du «Temple de la Renommée» (*scha zikar schumi*).

[1] W. A. I., t. II, pl. XV, l. 43 et suiv.

[2] L'inscription dont nous nous occupons est une de ces phrases détachées, servant d'exemple grammatical, comme il y en a tant dans le second volume de W. A. I. Aussi ne peut-on se flatter de les toujours bien comprendre, d'autant plus que le scribe assyrien traduit servilement le texte, accadien ou sumérien, qu'il a sous les yeux La première ligne UT-ḪI-IN *ki-im-ri* est obscure : nous ignorons la valeur de l'idéogramme UT-ḪI-IN. La seconde ligne *schi-ni-pat* KA-LUM-MESCH (= *suluppi*) signifie «les deux tiers des *suluppis*». Les suluppis sont une sorte de graine ou de fruits qu'on offrait aux dieux en sacrifice. Voyez Lenormant, *l. c.*, p. 120, et Delitzsch, *Assyr. Thiernamen*, p. 82. Enfin les trois dernières lignes *i-na za-bal ra-ma-ni-schu a-na* EN (*Bel*) GIS-SCHAR (*kiri*) KA-LUM-MESCH (*suluppi*) *i-man-da-ad* signifient : «Pour son offrande (littéralement : son élévation), il (le fermier? le jardinier?) offrira (mot à mot : mesurera) les suluppis au propriétaire de la plantation».

[3] *Dour-Sarkayan*, p. 16, l. 5.

[4] Voyez Lane, *Dictionnaire*, v. زبل. De زَبَلَ dérive le mot bien connu زبيل *zebîl* «*corbeille*» (ce dans quoi on porte). M. Halévy, rapprochant *zabal* de *zebîl*, a proposé, à la séance du 8 mars 1878 de la Société asiatique, de rendre *ina zabal ramanischu* par «dans sa corbeille». Il a ajouté qu'au surplus cette interprétation n'infirmait en rien nos conclusions, *zabal* ayant pu réunir les sens d'*élévation* et de *corbeille*. Pour justifier la conjecture de M. Halévy il resterait à démontrer que SCHAK-IL = *corbeille*, car il ne faut pas perdre de vue que dans notre texte *zabal* traduit le groupe SCHAK-IL.

assyrien, comme en arabe, le verbe *zabal* voulait dire *porter, élever* et même *enlever*[1]; ainsi s'explique fort bien le titre spécial des rois tributaires de l'Assyrie : *zabil kudurri*[2]. Incontestablement, ce titre signifie *porte-couronne* ou *qui a charge de la couronne* (cf. en arabe زنج). Pour en revenir à *zabal*, nous ne pensons pas trop nous aventurer en supposant que ce mot ait pu traduire aussi le groupe SCHAK-IL dans l'expression E-SCHAK-IL, d'où cette conclusion que le nom du temple de Mérodach se lisait *Bit-Zabal* en assyrien.

En présence de ce résultat, on se reporte tout naturellement à ce passage de la Bible, relatif à la dédicace du temple de Jérusalem, dans lequel Salomon s'exprime en ces termes : « Dieu a dit qu'il voulait habiter *dans les nuages*. J'ai construit pour toi (Dieu) un *Bêt-Zeboul* comme lieu de séjour pour toi à jamais[3]. » Jusqu'ici l'on avait cru que *Bêt-Zeboul* devait s'entendre d'une maison d'habitation; mais peut-être avons-nous ici l'équivalent du *Bit-Zabal* assyrien. Peut-être même le rédacteur hébreu songeait-il à ce *Bit-Zabal* lorsqu'il qualifiait de *Bêt-Zeboul* le temple de Jérusalem.

Quoi qu'il en soit, nous ferons observer que le mot *zeboul* a été interprété par simple conjecture dans les rares endroits de la Bible où il se rencontre. Ni en hébreu, ni dans les autres langues sémitiques, il n'existe de racine *zabal* ayant la valeur bien constatée de *demeurer*. Aussi les exégètes se fondent-ils principalement sur l'exemple tiré du Livre des Rois pour assigner au mot *zeboul* le sens d'*habitation*. Or, si nous passons en revue les autres exemples du mot *zeboul*, nous reconnaîtrons qu'il s'agit toujours d'un lieu élevé. Ainsi, dans Isaïe, ch. LXIII, v. 15, on rencontre la phrase suivante : « Regarde du haut du ciel; contemple du *zeboul* de ta sainteté et de ta majesté. » Dans Habacuc, ch. III, v. 11, on lit :

[1] Dans un passage (W. A. I., t. IV, pl. XV, l. 40), on a le précatif *li-iz-zab-la* traduisant l'idéogramme bien connu ZI « enlever ».

[2] Voy. par exemple W. A. I., t. I, pl. XVIII, l. 56. La valeur *zabil* de l'orthographe [illegible] est établie par la variante *za-bi-il*.

[3] I *Rois*, VIII, v. 12-13; cf. II *Chron.*, VI, v. 2.

« Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur *zeboul.* » Dans le psaume XLIX, un verset, très-obscur il est vrai, le 15[e], oppose le *zeboul* au *scheol;* et il est curieux de constater ici que la Vulgate a souligné cette opposition en traduisant *zeboul* par *gloria:* « et auxilium eorum veterascet in inferno a gloria eorum. » Dans la Genèse, enfin, ch. XXX, v. 20, lorsque Léah vient de donner Zabulon, son sixième fils, à Jacob, elle prononce les paroles suivantes : הפעם יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנים, ce que la Vulgate rend ainsi : « etiam hac vice *mecum erit* maritus meus, etc. » N'est-il pas préférable de dire : « Maintenant mon mari va m'honorer, me placer au-dessus de ses autres femmes, parce que je lui ai engendré six enfants mâles ? » Ainsi s'expliquerait que le verbe זְבָלַנִי ait un régime à l'accusatif. Plusieurs commentateurs ont senti cette difficulté, et ils ont essayé de la tourner en admettant que *yizbelêni* « il *m'habitera* » est pour יזבל עמי « *il habitera avec moi* ». L'emploi du régime direct devient très-naturel dès que l'on restitue à la racine *zabal* son vrai sens de *porter, élever.* Si l'on accueille cette hypothèse, ce serait l'idée de *grandeur* et non celle d'*habitation* qu'il conviendrait de chercher désormais dans le nom propre de Zabulon.

C'est avec toutes les hésitations d'un débutant dans les études assyriennes que nous nous hasardons à présenter ces quelques remarques. Mais, fondées ou non, nous avons confiance qu'elles atteindront leur but qui est de provoquer la discussion sur ce petit problème, intéressant surtout parce qu'il touche à l'exégèse biblique.

STANISLAS GUYARD.

MM. Guieysse et Lefébure viennent de faire paraître une importante publication, le *Papyrus de Soutimès*, texte et traduction d'un exemplaire hiéroglyphique du *Livre des Morts*, appartenant à la Bibliothèque nationale[1]. Le fac-simile, très-

[1] Ernest Leroux, éditeur.

exact et très-soigné, est dû à la main savante et habile de M. Guieÿsse, qui a déjà fait ses preuves comme égyptologue par une étude sur le chapitre LXIV du *Todtenbach*, mais qui paraît, cette fois, avoir abandonné à son collaborateur la partie scientifique de la publication, car la traduction et le commentaire sont signés de M. Lefébure seul. On y retrouve les qualités bien connues de ce savant distingué : une grande pénétration, une érudition très-étendue, une connaissance sérieuse de la langue égyptienne. Il est le premier à reconnaître qu'une traduction d'un exemplaire du *Livre des Morts* ne peut être présentée comme définitive. Il serait oiseux d'entrer dans le détail de son travail pour discuter telle ou telle de ses interprétations; aucun de ses confrères n'oserait se flatter de s'acquitter mieux que lui de la même tâche, les traductions variant forcément suivant l'idée qu'on se fait de la religion égyptienne. Que M. Lefébure ne se méprenne pas sur le sens de mes paroles et ne m'accuse pas une seconde fois de vouloir discréditer les études mythologiques. En disant dans mon *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* que « la religion s'est prêtée jusqu'ici à de nombreuses explications contradictoires dont aucune n'a été manifestement adoptée, » j'ai constaté un fait que personne ne peut nier, mais je ne désespère pas de la réussite finale. Je crois très-désirable, au contraire, que ce domaine de l'égyptologie soit abordé par des esprits sagaces, prudents et philologiquement bien armés, comme mon savant confrère, par des investigateurs d'une critique sûre, qui n'asseyent leurs interprétations que sur des textes traduits d'une manière indiscutable. Loin de faire fi des études mythologiques, je les considère comme très-attachantes, et je vais donner une preuve de l'intérêt qu'elles m'inspirent en présentant quelques observations à propos d'une des notes finales de la publication qui nous occupe.

M. Lefébure a reconnu la nécessité d'analyser l'expression *mâ-kheru* [hieroglyph]; il a parfaitement dégagé la règle de forma-

tion de ce groupe si important; il comprend que toute sa valeur repose sur l'élément *mâ* « vrai » ou « vérité », mais il ne parvient pas à en déterminer le sens; il s'en tient à l'explication approximative, *puissance par la parole, triomphe par la parole*, précisément parce qu'il ne s'est pas rendu compte de ce que les Égyptiens entendaient par *mâ*, la vérité.

Nous appelons vérité la *conformité* de l'idée avec son objet, dont le contraire est l'erreur; la conformité de ce qu'on dit avec ce qu'on pense, dont le contraire est le mensonge; la conformité du récit avec le fait, du portrait avec le modèle, etc. La conformité se prouve par la comparaison; aussi les Égyptiens avaient-ils adopté pour déterminatif et pour idéogramme du mot vérité l'instrument-type de la comparaison et de la mesure, la coudée ou règle — *mâ*, qui varie aux anciennes époques avec le doigt, autre unité de mesure primitive et universelle. Est vrai d'une manière absolue tout ce qui est conforme à la règle, tout ce qui n'est pas autrement qu'il ne doit être : de là l'identité du vrai et du bien. Des artisans qui exécutent des ouvrages irréprochables sont en égyptien « des savants de leurs mains, auteurs « d'*œuvres de vérité*[1] ». Un cadavre qui ne se décompose pas est « à l'état d'être vrai[2] ». Hermès Trismégiste, en nous disant que « ce qui n'est pas toujours n'est pas vrai[3] », nous apporte un écho très-fidèle de la pensée égyptienne. Soustraire une chose à la destruction, c'est lui maintenir sa réalité, sa vérité : idée exprimée par le verbe causatif *s-mâ*. L'auteur de l'*Hymne à Osiris*, conservé à la Bibliothèque nationale et traduit par M. Chabas, après avoir dit que le dieu a créé la terre, l'eau, les plantes, les animaux, ajoute : *s-mâu n se Nut taui heru k'er-s*, « le fils de Nout (Osiris) *fait vraie* (maintient la réalité de) la double terre qui s'en réjouit ».

[1] Cf. Chabas, *Mélanges*, III, II, 132.
[2] Naville, *Mythe d'Horus*, XXI, 1.
[3] Traduction L. Ménard, IV, 9.

C'est-à-dire qu'après avoir créé il maintient sa création. Horus repoussant de sa lance les animaux malfaisants qui symbolisent les ennemis de la création, est appelé *tmâ* (variante de *smâ*, par substitution d'un impulsif à un autre), parce qu'en agissant ainsi il *fait la vérité*. M. Grébaut a démontré en effet[1] que le rôle solaire de la divinité consiste à entretenir la vie des êtres et à maintenir l'harmonie du monde par son lever quotidien. Dès que l'astre surgit à l'orient, les ténèbres, ses ennemies, sont vaincues et le règne de la vérité commence. La vérité est la raison de la vie, elle représente le développement, la conservation et la reproduction des êtres organisés; elle est en opposition avec les mauvais principes qui, en tant que personnification du mal physique, entravent son action. Mais elle représente aussi l'ordre moral, le bien, la vertu. Elle est la loi qui régit le monde moral aussi bien que le monde physique, l'ordre universel, le bien unique que la philosophie alexandrine, s'inspirant sans doute de la doctrine égyptienne, confondait avec Dieu; car la vérité fait corps avec le dieu égyptien, elle est sa substance même; on la lui offre comme aliment et il la mange[2]; il ne s'en sépare pas : « Ô Râ, uni à la vérité, associé à la vérité depuis le commencement[3]! » C'est pourquoi, au point de vue mythologique, elle est déesse ellemême et possède la plénitude des attributs divins, « dame du ciel, régente de tous les dieux[4], » tantôt déesse fille, tantôt déesse mère, jouant le rôle d'Isis ou de Nephthys auprès du sarcophage qu'elle couvre de ses ailes[5], ou le rôle d'Hathor dont elle prend la coiffure[6].

Le rôle de la vérité étant ainsi expliqué, et c'est à la sa-

[1] *Hymne à Ammon*, p. 108, et *Mél. d'archéol. égypt.*, I, 249.
[2] *Livre des respirations*, éd. de Horrack, V, 5.
[3] Champoll., *Not.*, I, 854.
[4] *Denkm.*, III, 78.
[5] Louvre A. 8,; Duemich, *Hist. Inschr.*, 43; *Denkm.*, III, 245.
[6] *Denkm.*, IV, 13.

gacité de M. Grébaut qu'en revient le premier honneur, on n'a pas besoin de demander au groupe [hiéroglyphe] *mâ-kheru* autre chose que ce qu'il contient; il contient les mots *vérité* et *parole*, et l'on est sûrement guidé dans la manière dont on doit le décomposer, par cette paraphrase si fréquente dans les textes religieux *au kheru-k mâ er kheftu-k* : « est ta parole vérité contre tes ennemis », formule dans laquelle il est facile de reconnaître la φωνὴ ἀληθὴς que Plutarque[1] nous signale comme ayant eu un pouvoir talismanique chez les Égyptiens. Pour faire la vérité, c'est-à-dire pour maintenir l'harmonie du monde, le dieu égyptien n'a besoin que de sa parole; il a dit au soleil : « Viens à moi[2], » et le monde a été constitué. « Étant trouvé que la parole d'Horus est vérité, on lui confia la fonction de son père le soleil[3]. » « Ta parole est vérité contre tes ennemis, ô dieu grand dans son disque[4]. » Ses ennemis sont les puissances typhoniennes, les *seba-u* : « Il renverse les *seba-u* par la vérité de parole[5]. » Il est dit du défunt assimilé au soleil qu'il sort avec la vérité de parole, traverse le ciel et détruit le mal qui se produit sur toute la terre[6]. Faire la vérité par la parole est synonyme de donner la vie, ainsi que le prouvent ces deux phrases symétriques prononcées par des vaincus s'humiliant devant un Pharaon : « Accorde-nous les souffles par le don qui est en toi de *ta parole être vérité;* accorde-nous les souffles par le don qui est en toi de *la vie être à ton gré*[7]. »

Tel est le sens du *mâ-kheru* divin. L'homme est investi du même privilége lorsqu'il est dieu; mais, dans un autre ordre d'idées, lorsqu'il va se présenter dans la grande salle du

[1] *D'Isis et d'Osiris*, LXVIII.
[2] *Todtenb.*, XVII, 41; variante d'un papyrus de Boulaq.
[3] *Hymne à Osiris*, l. 18.
[4] *Todtenb.*, CXXVII, 4.
[5] *Id.*, LXIV, 13.
[6] *Id.*, CLXIII, 18.
[7] *Denkm.*, III, 117.

jugement suprême, on exprime qu'il est pur en disant qu'il a vaincu ses ennemis, les péchés, par l'effet du *mâ-kheru* que lui a conféré Thot ou telle autre divinité. L'ancienne traduction *justifié* pourrait, à ce point de vue, être maintenue, à la rigueur, pour le groupe *mâ-keru*, si elle était comprise dans le sens plus latin que français de *fait juste*; car le juste est le *sa-n-mâ shu em aseft* « homme de vérité exempt de fautes », contenant la vérité, disant et faisant la vérité [1]. Être doué du *mâ-kheru*, c'est être à ce point identifié avec la vérité qu'on l'émet par la parole.

PAUL PIERRET.

三字經. *SÂN TSÉU KING.* Le Livre classique des trois caractères de Wang peh héou, en chinois et en français, par G. Pauthier. Paris. 1873, un volume in-8°. (XII et 148 p.) Challamel aîné, éditeur.

Le Livre des trois caractères, sorte de compendium des connaissances des Chinois, résumé de leur état intellectuel et moral, de leur histoire et de leur littérature, est l'un des premiers ouvrages que l'on mette aux mains des jeunes Chinois qui commencent à lire et à écrire leur langue. Ce petit ouvrage, écrit en vers de six syllabes composés chacun de deux phrases de trois mots (d'où son nom), est d'un style excellent et d'ordinaire clair, quoique souvent concis, et, comme il renferme plus de cinq cents caractères différents, celui qui l'étudierait à fond pourrait acquérir une certaine connaissance de la langue chinoise; aussi a-t-il été recommandé par les sinologues comme l'un des premiers ouvrages à étudier avant d'aborder la lecture des classiques.

Il existait déjà plusieurs traductions du Livre des trois mots

[1] P. Pierret, *Études égyptologiques*, t. II, p. 89. *Denkm.*, Abth. III, Bl. 265 et 43 c-d.

quand M. Pauthier en a entrepris une nouvelle : M. Pauthier a voulu faire mieux que ses devanciers et il ne pouvait manquer de réussir. En effet, il nous a donné non-seulement la traduction du texte même, qu'il a enrichie de notes toujours instructives, mais de plus il a traduit en entier le commentaire de Wang tçin ching, le plus estimé du San tseu king et qui en accompagne presque toutes les éditions. De plus, par une innovation heureuse, dont lui sauront gré les étudiants, M. Pauthier a divisé le texte en un certain nombre de sections qui en rendent la lecture et l'étude plus aisées. Sous chaque caractère chinois M. Pauthier a mis la prononciation mandarine-chinoise, et comme sa traduction, qu'il avait entreprise et publiée à la demande de M. le contre-amiral Dupré, était destinée spécialement à l'École d'administration de Saïgon, M. Luro avait été chargé de transcrire le texte en langue mandarine-anamite.

M. Pauthier s'était imposé la tâche de serrer de près ce texte concis, et de traduire le plus littéralement possible : l'on peut dire qu'il a presque toujours réussi. Nous citerons cependant un passage où, croyons-nous, M. Pauthier n'a pas bien rendu le sens de l'original : c'est le vers 75, p. 55, dont voici le texte et le mot à mot :

[1]著 [2]六 [3]官。[4]存 [5]治 [6]體。

(il s'agit de Tchéou kong) : [1] en instituant [2] les six [3] magistratures, [4] il conserva [6] la substance, les principes fondamentaux [5] du gouvernement. M. Pauthier traduit : « il rédigea les Statuts des Six magistratures, dans lesquelles est compris tout le corps des lois civiles et religieuses (de son temps). » Le commentaire n'explique pas le vers de cette façon ; M. Pauthier n'avait qu'a traduire le texte mot pour mot. Signalons aussi deux erreurs qui se sont glissées dans l'impression du texte : page 52, vers 73, le quatrième caractère doit être 書 *chou*, livre, et non 畫 *houa*, peindre. De même, page 70,

vers 88, troisième caractère, il faut lire 通 *t'ong*, comprendre, au lieu de 逋 *pou*, fuir.

En somme, c'est un excellent livre que nous recommandons non-seulement à ceux qui veulent apprendre le chinois ou l'anamite, mais aussi aux esprits curieux qui désirent connaître avec plus de certitude ce vaste pays que nous nommons la Chine.

Rappelons d'ailleurs avec un sentiment de douloureuse sympathie que ce livre a été le dernier ouvrage d'un orientaliste distingué, dont les travaux seront toujours entre les mains de ceux qui s'occuperont des choses de l'extrême Orient, et dont le nom est classé à jamais parmi ceux des premiers savants de notre siècle.

Camille Imbault-Huart.

QUELQUES MOTS À AJOUTER AUX LEXIQUES ARABES.

Avicenne, analysant les forces naturelles qui servent à la nutrition, nomme parmi ces forces la force attractive; celle-ci, dans certains cas, doit son effet à la *contrainte* du vide, « comme l'attraction de l'eau dans les *zarâqât*, كانجذاب الما في الزراقات[1]. »

Qu'est-ce que les *zarâqât?* Ce mot a échappé, je crois, à l'attention des lexicographes. Avicenne l'emploie sans autre explication, ce qui montre qu'il le jugeait suffisamment intelligible à ses lecteurs. Il paraît cependant étranger à la langue arabe, et ne saurait assurément se rattacher par le sens à la racine زرق. Ce sens est bien clair, la *zarâqa* ne peut être qu'un tube dans lequel un piston se déplace et fait le vide, comme dans la pompe aspirante; et, en effet, Gérard de Crémone, dans son Index des termes arabes de la version latine d'Avi-

[1] *Qanoûn*, liv. I, sect. 1, instr. vi, chap. iii, p. ٣٣ de l'édit. de Rome.

cenne, l'explique ainsi : « Azaraca est instrumentum simile cannæ, per quod pueri attrahunt aquam et quum volunt violenter expellunt. » On sait qu'Abou 'l-Cacim (Albucacis) décrit la seringue sous le nom de مزراقة ; c'est évidemment le même mot, avec le م des noms d'instruments. On peut donc inscrire زراقة *zarâqa* dans les lexiques avec le sens de « seringue »[1]. Reste à savoir quelle est l'origine du vocable. Je conjecture qu'il dérive (comme notre *seringue* et le latin *syringa*) du grec σύριγξ, σύριγγος « roseau, tube ». La chute du γ nasalisé se trouverait compensée par l'allongement de la voyelle précédente.

Voici encore un mot d'Avicenne que ne donnent pas nos lexiques arabes. C'est le terme دورق *dauraq*, plur. دوارق *dawâriq*, que l'auteur, cette fois, prend soin d'expliquer lui-même : « يوخذ من عصير العنب..... عشرة دوارق والدورق اربعة ارطال[2] ; « prenez, dit-il, du jus de raisin. . . dix *dauraq*, et le *dauraq* représente quatre livres. » L'Index de Gérard de Crémone porte : « Darchim et daurach pondera sunt. » *Darchim*, dont j'ignore l'orthographe arabe, est probablement le grec δραχμή « drachme ». Quant à *dauraq*, il faut sans doute l'assimiler avec le *dauraq* du *Qamous*, signifiant « jarre, cruche ».

Le mot que nous venons de noter se trouve dans un chapitre intitulé في صفة رساطون « sur le *Raçâtoûn* ». Golius a relevé ce terme, qu'il explique tout simplement par *vinum*. Meninski, et, après lui, Freytag, Richardson et les autres lexicographes, se contentent de répéter Golius. Il s'en faut pour-

[1] Depuis que ceci a été communiqué à la Société asiatique, j'ai vu que M. Dozy, dans le 3e fascicule de son *Supplém. aux Dict. arabes*, a fait un article assez étendu sur le terme زراقة qui, entre autres instruments, a servi à désigner le tube avec lequel on lançait le naphte incendiaire.

[2] *Qanoûn*, liv. V, somm. 1, disc. VI, p. ٢٢٤ de l'édition de Rome.

tant que le *raçâtoûn* soit du vin tel que nous l'entendons, c'est-à-dire du jus de raisin fermenté. D'après le procédé de préparation qu'indique Avicenne, c'est du moût cuit, réduit à petit feu, sucré de miel, fortement épicé et aromatisé, que l'on conserve comme un cordial bon en hiver pour les vieillards, يوخذ منه في الشتا للمشيخة. Le *raçâtoûn* n'est donc pas du vin, mais une sorte de ratafia, quelque chose comme le *mulsum* des Romains. C'est le grec *ῥοσάτον* = *rosatum*, vin rosat.

Dans un petit ouvrage intitulé عجايب الهند *'Adjaïb al-Hind* « Merveilles de l'Inde », dont je dois la communication à M. Schefer, et dont j'ai fait une traduction qui paraîtra dans quelques jours[1], j'ai aussi relevé quelques mots qui manquent dans nos dictionnaires. Ce sont, pour la plupart, des termes de l'art nautique. Dans mon *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*, j'ai déjà cité بلج *belidj* « cabine ». En voici deux autres :

Le mot دونج, pluriel دوانج, se rencontre cinq ou six fois, presque toujours, il est vrai, sans points diacritiques, ce qui en rend la lecture tout à fait incertaine. Quant au sens, il ne reste aucun doute, c'est une barque, une chaloupe, une embarcation de moyenne grandeur; dans un passage, l'auteur emploie le mot comme synonyme de قارب *qârib*.

D'autre part, Edrici a un mot que je n'ai point vérifié dans les manuscrits, mais que Jaubert écrit دونج et prononce *doundj* : « Chaque marchand (de Bahréin) est accompagné d'un plongeur qu'il a loué, et toute la flottille sort de la ville, au nombre de plus de deux cents *doundj*. La *doundj* est une sorte de barque ordinaire, construite avec un entrepont que les marchands divisent en cabines, au nombre de cinq ou six. » C'est sans doute le même mot. De plus, les dictionnaires arabes donnent دونيج, qui a la tournure d'un mot persan, formé du

[1] L'ouvrage est aujourd'hui en vente chez Lemerre (Collection Jannet).

numéral دو *deux* et d'un autre terme difficile à fixer. Il m'est impossible de décider quelle est la vraie leçon.

C'est encore une embarcation que désigne le mot مطيال *matyâl*, ainsi écrit régulièrement quatre ou cinq fois. Dans un récit, dont le commencement est certainement tronqué, ce terme paraît employé comme synonyme du précédent. Un pilote célèbre, nommé Abhara, a fait naufrage : فانه جلس فى مطياله واخذ معه قربة ماء فمكث فى البحر اياما « Il se mit dans son *matyâl*, emportant une outre d'eau, et resta en mer des jours. » Un navire l'aperçoit; les matelots reconnaissent Abhara « sur son *matyâl*, avec une outre d'eau. » On le prend sur le navire, lui, l'embarcation et l'outre : صعد والدونج والقربة معه الى المركب : ici *matyâl* est remplacé par دونج (*sic*). Le naufragé, racontant son aventure à ses sauveurs, dit : « Quand le navire se brisa, je me sauvai sur ce *matyâl* que voilà. » Les autres passages où figure le mot n'en précisent pas davantage la signification. Il faudra donc, jusqu'à nouvel ordre, l'inscrire, comme le précédent, avec le sens de « chaloupe, embarcation secondaire ».

Parmi les termes de marine dont l'*Adjaïb al-Hind* peut aider à fixer le sens, je citerai شِراع, que les dictionnaires interprètent par « voile de navire ». Or, divers passages de l'ouvrage susdit démontrent l'insuffisance de cette interprétation. Tels sont les suivants : بعض المراكب الخارجة الى الصين اصيب فى اللجّ وسلم منه ستة انفس او سبعة على الشراع ومكثوا اياما فى البحر « Un navire, parti pour la Chine, fit naufrage en pleine mer; six ou sept personnes s'en sauvèrent sur les *chera'* et demeurèrent des jours sur la mer. » فاصيب وتخلصت مع جماعة من اهل المركب على الشراع فوقعنا بجزيرة « On fit naufrage et je me sauvai avec quelques gens du navire sur les *chera'*; puis nous abordâmes à une île. » فاصيب المركب واتفق ان تعلقت بالشراع وقد تعلق به قبلى جماعة « Le navire ayant fait naufrage, il arriva que je me

cramponnai aux *chera'*, et déjà plusieurs autres personnes s'y étaient cramponnées avant moi. » Il est évident que l'expression شراع désigne ici autre chose que les voiles proprement dites. À défaut d'un sens plus précis, on traduirait assez exactement, ce semble, par *agrès*. Je crois donc qu'il est nécessaire, dans les lexiques, d'expliquer ainsi le terme en question : شراع « voile d'un navire, voilure, agrès ».

J'ajouterai, pour terminer, le mot ظلوم *zhaloûm*, nom d'un poisson qui paraît être le phoque ou un autre mammifère marin du même ordre. Voici ce qu'en dit l'auteur de l'*Adjaïb al-Hind* : يقال ان سمكا يقال له الظلوم على صورة الادمى وله فرج كفرج الناس الذكر والانثى يصاد وله جلد اثخن من جلد الفيل يدبغ ويستعمل للاخفاف « On dit qu'un poisson, nommé *zhaloûm*, a une figure humaine et des organes sexuels pareils à ceux des hommes, tant mâles que femelles. On le pêche. Sa peau, plus épaisse que la peau de l'éléphant, est tannée et sert à envelopper ou à fabriquer des chaussures, des guêtres [1]. »

L. Marcel Devic.

Sur la traduction de la bulle *Ineffabilis* en diverses langues des deux continents.

L'on sait que M. l'abbé Sire, directeur à Saint-Sulpice, avait conçu l'heureuse idée de réunir une collection de traductions de la bulle *Ineffabilis* en un bon nombre de langues des différentes parties du monde.

Plusieurs de ces traductions offrent un grand intérêt philologique, car elles nous donnent des spécimens d'idiomes dont nous ne possédions aucun ou presque aucun texte en Europe. Tel est, par exemple, le cas pour la bulle coréenne écrite

[1] J'ai des doutes sur la lecture et le sens de ce dernier mot.

en caractères indigènes et due à la plume de missionnaires qu'un séjour prolongé en Corée avait familiarisés avec la langue de ce pays.

L'on doit à d'autres missionnaires les traductions dans divers dialectes fort peu connus de la Nouvelle-Calédonie et de l'Amérique du Nord.

M. l'abbé Sire s'est adressé à M. Leroux, l'éditeur du journal, pour livrer à l'impression celles de ces bulles qui présentent le plus d'importance au point de vue scientifique. Elles formeront un beau volume édité avec luxe et tiré à un petit nombre d'exemplaires. Le prix en sera de 50 francs et l'impression commencera dès qu'un certain nombre de souscripteurs se seront présentés. Avis aux bibliophiles et amateurs d'études philologiques.

H. C.

LE DIEU SATRAPE.

NOTE ADDITIONNELLE SUR LE NOM D'ABDOUSIROS ET LA PRONONCIATION DU NOM D'OSIRIS PAR LES PHÉNICIENS.

Depuis l'impression de mon travail sur le dieu Satrape [1], les nouvelles salles asiatiques du Louvre ont été ouvertes au public. Il m'a été loisible d'étudier alors à tête reposée l'original du cippe de Ma'ad, dont j'avais dû me borner à reproduire le texte de seconde main. Un examen attentif de la pierre m'a convaincu qu'on doit lire le patronymique de l'auteur de la dédicace : ΑΒΔΟΥϹΙΡΟΥ, et non : ΑΒΔΟΥϹΙΒΟΥ. M. Renan, qui a bien voulu contrôler cette lecture, la tient également pour certaine. Il faut donc renoncer à expliquer l'élément divin de ce nom théophore par Σίβος, Οὐσιβος, aussi bien que

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 157 et suiv.

par Οὐσῶος ou עזיו; cet élément ne saurait être décidément autre chose que le nom du dieu Osiris. Il est clair désormais qu'il s'agit d'un Phénicien, toujours égyptisant; bien entendu, appelé עבדאסר, *serviteur d'Osiris*. Je renvoie, pour l'usage fréquent de ce nom chez les Phéniciens, aux remarques consignées p. 161, note 3, de mon mémoire.

Nous connaissions déjà, grâce à l'inscription bilingue de Malte, l'équivalent hellénique de ce nom égypto-phénicien : Διονύσιος, équivalent intéressant parce qu'il nous prouve que Osiris avait bien pour correspondant officiel, dans le panthéon hellénique, Dionysos, ainsi que l'assuraient Hérodote, Diodore de Sicile, Plutarque, etc. Aujourd'hui, l'inscription de Ma'âd nous apprend en outre comment les Phéniciens *prononçaient* ce nom sous sa forme originale : *Abdousir*. Il résulte de ce document qu'en Syrie, au premier siècle de notre ère, le nom du grand dieu égyptien était *Ousir* et non pas *Osir*.

En était-il de même en Égypte, je ne dis pas chez les Égyptiens, mais chez les Sémites établis au milieu d'eux? Cette question se pose naturellement; mais il est assez difficile d'y répondre. Dans les inscriptions araméennes d'Égypte : table à libations du Sérapeum, stèle de Saqqâra datée de l'an IV de Xerxès, stèle du Vatican, stèle de Carpentras, le nom d'Osiris est invariablement écrit : אוסרי[1]. Le groupe initial או a-t-il ici la valeur phonétique de *ô* (= *au*), ou bien, ce que je croirais plus volontiers, de *ou*? Avons-nous, en un mot, affaire à un *holem* ou à un *choureq?* La distinction est délicate, surtout dans un dialecte où les quiescentes sont prodiguées. En tout cas, cette orthographe paraît bien impliquer que la syllabe initiale n'était pas un simple o bref, comme on aurait

[1] Seul le papyrus araméen du Louvre s'écarte ici tout à fait des autres documents congénères, en écrivant אסיר; et encore cette lecture n'est-elle pas absolument certaine : les caractères du papyrus sont bien peu distincts en cette région (verso, ligne 4), comme on peut s'en assurer en comparant avec l'original le *fac-simile* donné par M. Bargès (*Papyrus égypto-araméen appartenant au Musée égyptien du Louvre*, pl. II).

strictement le droit de le croire si l'on s'en tenait à la forme phénicienne אסר.

On pourrait, il est vrai, invoquer en faveur de la valeur או = *o* bref, dans אוסרי, les errements de l'araméen ultérieur qui rend, en effet, normalement par או le *o* initial dans les mots empruntés au grec, par exemple, אולוסריקא = *ὁλοσηρικός*. Il ne fait qu'obéir, du reste, en ce cas, à une loi générale de l'orthographe sémitique. Mais la valeur *omicron* n'est nullement exclusive pour ce groupe או; car il peut aussi bien représenter, dans les dialectes araméens, les sons initiaux *ω* (אוני = *ὠνή*); *εὐ* (אונגליון = *εὐαγγέλιον*); et enfin, ce qui nous intéresse surtout ici, *οὐ* : אוסיא = *οὐσία*. Ce dernier exemple a l'avantage de nous fournir la voyelle discutée précisément dans les conditions où nous la présente le mot אוסרי, c'est-à-dire au contact direct d'un *samech*. Rien ne s'opposerait donc à ce que les Araméens d'Égypte, en écrivant אוסרי, eussent voulu transcrire *Ousiri*.

Il est possible d'ailleurs qu'on prononçât, selon les régions, *ou* pour *o*, et réciproquement. Nombre de faits semblent indiquer que les Phéniciens avaient une tendance générale à substituer le son *ou* au holem hébreu[1].

Il est instructif de rapprocher de ces trois formes : אוסרי, *Οὔσιρος*, et *Ὄσιρις*, la manière dont est traité le nom de *Ophir* : אופיר; *Οὐφείρ* dans les Septante, *Ὠφείρης* dans Fl. Josèphe (cf. Vulgate : *Ophir*).

J'avais signalé conditionnellement à la décharge de cette transcription insolite, et par cela suspecte, de אסר par *Ousir*, au lieu de *Osir*, un passage de Plutarque rapportant que Hellanikos aurait entendu les prêtres prononcer *Ὕσιρις* au lieu de *Ὄσιρις*. Mais j'ai eu soin de faire remarquer qu'il ne fallait

[1] Cette tendance se manifeste surtout chez les Phéniciens d'Afrique, et est bien mise en lumière par la fréquence de la lettre u dans les noms transcrits en latin (cf. Schroeder, *Die phön. Spr.* 132). Elle existait aussi chez les Phéniciens d'Asie, comme le montrent les transcriptions : *Ἐλιοῦν*, *Χουσώρ*, *Θουρώ*, etc., et aussi probablement celles, si nombreuses, où apparaît le υ simple.

accepter le renseignement que sous bénéfice d'inventaire, parce que Plutarque avait l'air d'avoir voulu jouer sur les mots et faciliter un de ces rapprochements impossibles, chers aux Grecs : ὕσαι, ὄιην, ἀπουσία, συνουσία. Cette réserve faite, il nous reste encore là, somme toute, une indication qui a sa valeur.

Un argument plus sérieux à faire valoir à l'appui de l'existence réelle d'une forme *Ousir* est celui que j'avais tiré de Ctésias et sur lequel je crois devoir revenir. Ctésias parle à plusieurs reprises (Ctésias 53. *a* et *b*, éd. Didot) d'un certain Οὔσιρις, général d'Artaxerxès, envoyé par ce roi contre son lieutenant révolté Mégabyse. S'il s'agissait d'un personnage notoirement égyptien, il serait tout naturel de considérer Οὔσιρις comme une variante d'Ὄσιρις, et d'admettre que ce personnage portait le nom même du dieu (fait des plus fréquents en Égypte aussi bien qu'ailleurs). La suite du récit de Ctésias me paraît précisément contenir, sinon la preuve, du moins l'indice, que cet Ousiris était bien d'origine égyptienne. En effet Ousiris, battu et blessé par son adversaire, est recueilli, soigné par lui et finalement mis en liberté. Artaxerxès, désespérant de venir à bout du rebelle, se résigne à traiter avec lui. Une députation est envoyée à Mégabyse, et parmi les personnes qui la composent figure un fils d'Ousiris; or ce fils s'appelait *Petesas* : καὶ Πετήσας ὁ Οὐσίριος καὶ Σπισάμα πατήρ. Cette fois il est difficile de méconnaître la physionomie égyptienne du nom de Petesas, qui rentre sans effort dans la catégorie si étendue des noms égyptiens : Πετάμων, Πέταρις, Πεταρόηρις, Πετεαθυρῆς, Πετεασ7άρτη[1], etc., formés de noms de divinités précédés de la syllabe Πετ, mot égyptien signifiant : *qui appartient à*.

Je comparerai en particulier à Πετήσας les noms incontestablement égyptiens Πέτης (Papyrus Cas.), Πέτεσις (Papyrus de Leyde et de Liège), Πετέησις (C. I. Gr. 4848, 5109), Πέ-

[1] Qui appartient à *Ammon*, *Horus*, *Haroeris*, *Athor*, *Astarté*. Ce dernier nom est particulièrement curieux; il était évidemment porté par un Sémite et correspond exactement à *Abdastoret*.

τισις (Arrien, *Anabase*, III, v, 2), noms qui sont visiblement composés, à l'aide des mêmes procédés, avec le nom de la déesse Isis.

Le nom du fils d'Ousiris vient donc confirmer la nationalité que nous avions été tenté d'attribuer au nom du père. Il n'y a d'ailleurs rien d'historiquement invraisemblable à ce que des Égyptiens aient été au service perse, l'Égypte étant soumise depuis longtemps à la domination des Achéménides[1].

Si ces observations ont quelque fondement, nous aurions dans Ctésias, à l'appui de la prononciation *Ousiris* pour *Osiris*, un exemple d'un âge respectable.

Peut-être y a-t-il lieu de faire entrer aussi en ligne de compte l'existence d'un Οὐσερχέρης, roi égyptien de la v[e] dynastie, selon le Syncelle (57, d. (107) = Ὀθόης) 58 (109).

Enfin, tout en me défendant de vouloir aborder aucunement la question de la véritable prononciation du nom d'Osiris par les Égyptiens eux-mêmes[2], je ne puis m'empêcher de faire remarquer, en ce qui concerne la transcription grecque Ὄσιρις, que cette transcription est fort ancienne et remonte à une époque où, comme en font foi une foule d'inscriptions, la diphthongue OY était, dans certains dialectes helléniques, constamment écrite O (par exemple BOΛH pour BOYΛH).

Je profiterai de cette occasion pour corriger quelques fautes qui se sont glissées dans le travail auquel se rapporte cette note. Il faut rétablir Ἀβδουβάστις au lieu de Ἀβδουβάστιος, p. 162-165, *passim.*; p. 165, note 5, supprimer la citation introduite là par erreur : (*n° 114*, Λατοῦς), et écrire : Ποσοιδᾶν(ος), Ἑρμᾶν(ος), avec la terminaison du génitif entre parenthèses (comme ayant été ajoutée après coup).

Clermont-Ganneau.

[1] Peut-être faut-il voir encore un Égyptien dans le Πετησάκας dont parle Ctésias (*Persica*, 5) et qui était l'un des ennemis de Cyrus.

[2] [hiéroglyphes] est transcrit couramment *Asar* par les égyptologues; mais ils admettent que la véritable prononciation devait être *Ôsiri* et même *Ousiri* (cf. ΟΥСΙΡЄ).

The chinese government. A manual of chinese titles, categorically arranged and explained, with an appendix, by W. Frederick Mayers. Shanghaï, American presbyterian mission press. London, Trübner and C°, 1878. vi-159 pages in-4°.

M. Frederic Mayers, qui a passé de longues années en Chine et donné plusieurs travaux intéressants sur ce pays, a publié récemment une liste complète de tous les titres que portent les nombreux fonctionnaires du Céleste Empire, suivis des dénominations usitées dans le style épistolaire et la langue parlée, le tout accompagné des caractères originaux. Ce *book of reference* ne peut manquer d'être fort utile, non-seulement aux interprètes et agents diplomatiques en Chine auxquels il est spécialement destiné, mais aussi aux sinologues. Souvent en effet on rencontre dans les textes des titres ou dénominations que les dictionnaires indigènes se gardent bien d'expliquer et sur lesquels les dictionnaires européens, quand ils en donnent la traduction ou l'équivalent, ne fournissent pas de détails. Jusqu'ici on était obligé de recourir au *Ta ts'ing̃ 'houeï tienn* ou Statuts de la dynastie des Ts'ing̃, et ce n'était souvent qu'après avoir feuilleté maints volumes de cette immense collection que l'on arrivait à trouver l'explication cherchée. L'ouvrage de M. Mayers, qui est le résumé condensé de ces Statuts, épargnera désormais bien des peines et des ennuis aux traducteurs.

Ce volume est divisé en douze parties comprenant la liste des titres donnés à l'empereur, à l'impératrice, aux princes et princesses du sang, aux fonctionnaires de l'administration non-seulement du la Chine propre, mais aussi de la Mandchourie, de la Mongolie, du Turkestan, du Tibet, et des détails, que l'on chercherait vainement ailleurs, sur l'armée, les titres nobiliaires, les examens, le Bouddhisme et le Tavisme. Enfin, dans un appendice, l'auteur parle des rangs officiels des Chinois, de la position que doivent occuper certains caractères ou expressions dans le style écrit, et donne une

liste des titres européens avec leur traduction ou correspondance chinoise. L'ouvrage se termine par un index rangé par radicaux, renvoyant sous chaque expression au corps du livre.

C'est en un mot un ouvrage court mais substantiel, certainement destiné à rendre un grand service aux études chinoises, et méritant à ce titre d'être chaudement recommandé à ceux qui, par goût ou par position, en font l'objet de leur occupation.

Camille Imbault-Huart.

Le public savant apprendra avec plaisir que les Rapports annuels de J. Mohl vont être réimprimés par les soins pieux de Madame veuve Mohl, à qui nous sommes déjà redevables de l'édition in-18 de la traduction du *Schah-Nameh*.

Personne n'ignore l'importance de ces rapports pour l'histoire de l'orientalisme pendant une période d'environ trente ans, de 1840 à 1867. MM. E. Renan, Max Müller, Maury et en général tous les savants qui ont eu à apprécier la vie et les travaux de J. Mohl sont unanimes à considérer ces comptes rendus périodiques comme les archives de l'érudition orientale, non-seulement en Europe, mais dans les pays musulmans, l'Inde et les contrées de l'extrême Orient. Informations ordinairement complètes et de première main, critique sincère et dégagée de toute considération étrangère à la science, encouragements donnés à toute tentative sérieuse; blâme, sévère quoique modéré dans l'expression, de tout ce qui est œuvre d'ignorance ou de frivolité, telles sont les qualités dominantes de ces documents auxquels le regretté secrétaire de la Société asiatique consacrait chaque année la meilleure partie de son temps. — L'édition nouvelle, de format in-octavo, peu différent de celui du *Journal*, sera complète en deux forts volumes accompagnés de leur complément indis-

pensable, une table alphabétique détaillée des noms d'auteurs et d'ouvrages. M. Ad. Regnier a bien voulu se charger de surveiller l'impression de cette publication importante, et il s'est acquis ainsi un nouveau titre à la reconnaissance de la Société dont il préside les séances depuis la mort de M. Mohl. Nous ferons connaître en temps utile la date et le lieu de publication ainsi que le prix de l'ouvrage.

B. M.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1878.

MÉMOIRE
SUR
LA CHRONIQUE BYZANTINE
DE
JEAN, ÉVÊQUE DE NIKIOU,

PAR M. H. ZOTENBERG.

(SUITE.)

III.

La partie de la chronique de Jean de Nikiou qui embrasse l'histoire de l'empire romain, depuis l'avénement de Dioclétien jusqu'à la mort de Tibère, diffère d'une manière notable de la première moitié de l'ouvrage. Si, pour les récits mythologiques et légendaires des temps anciens, l'auteur a suivi presque exclusivement, en y insérant quelques traditions locales, la chronique grecque qui a servi de source également aux premiers chronographes byzantins, tels que Jean Malala, Jean d'Antioche et le compilateur inconnu de la Chronique pascale, dans

l'histoire de l'empire d'Orient, son travail présente un caractère plus original et plus personnel. Bien que plusieurs passages de cette série de chapitres s'accordent encore avec les textes parallèles de la Chronique pascale et de Jean Malala, d'autres, en plus grand nombre, viennent, soit de traditions égyptiennes, soit de divers documents écrits, dont nous ne sommes pas en état de déterminer la nature, mais qui ont fourni les mêmes éléments à quelques historiens ecclésiastiques et profanes. Ainsi certains faits rapportés par notre chroniqueur se lisent, avec des variantes plus ou moins graves, dans l'Histoire ecclésiastique de Socrate ou dans les extraits que nous possédons de l'ouvrage de Théodore le Lecteur. L'Histoire ecclésiastique d'Évagrius, la Chronique de Victor, évêque de Tunes, celle du comte Marcellin, l'Historia miscella, le Breviarium du diacre Libératus, la Dissertation de Léonce le Scholastique sur les sectes, la Chronographie de Théophane, sans parler des chroniques plus récentes, renferment des renseignements recueillis aussi par Jean de Nikiou[1]. Cependant, nous ne saurions indiquer avec certitude aucun des ouvrages antérieurs que l'auteur a eus sous les yeux. On verra ci-après qu'il

[1] Les ouvrages de Josué Stylite, de Zacharie le Rhéteur, de Jean d'Éphèse et de Denys de Telmahar, composés sur d'autres données, n'ont que peu de rapports de ressemblance avec notre chronique. Celle-ci, de son côté, est restée, comme nous l'avons dit, complétement inconnue aux auteurs des siècles suivants, même aux chroniqueurs égyptiens, tels qu'Eutychius et Elmakin.

cite lui-même deux écrivains : Procope et Agathias. Mais ce n'est pas parce qu'il se serait servi de leurs livres qu'il les nomme, c'est pour apprendre au lecteur qu'ils ont écrit l'histoire des guerres des Perses et des Vandales[1].

L'on doit s'attendre à ce que l'évêque monophysite de Nikiou considère les événements à un autre point de vue que les auteurs attachés à la doctrine des deux natures. Mais nous ne chercherons pas dans ses appréciations un moyen de contrôle pour les documents émanés du parti opposé. La passion ne lui a pas laissé une liberté d'esprit suffisante, ni pour juger avec équité les actions de ses adversaires, ni même pour les raconter toujours avec exactitude. Néanmoins, plusieurs de ses informations viennent compléter, rectifier ou confirmer certaines données des autres chroniques byzantines, qui sont, comme chacun sait, pour une période de plusieurs siècles, les seules sources qui nous fassent connaître l'histoire de l'empire d'Orient et les faits et gestes d'une foule de nationalités.

Le résumé qu'on lira dans les pages suivantes reproduit l'ordre capricieux dans lequel les événements sont énumérés. Il ne m'a pas paru nécessaire de relever toutes les erreurs de l'auteur, ni celles que les traducteurs ont introduites dans l'ou-

[1] Les citations des chroniques de Josèphe, de Jules l'Africain et de Timothée, que nous avons trouvées dans les premiers chapitres, ont passé de l'ouvrage que Jean de Nikiou a transcrit dans son propre ouvrage.

vrage. Ces fautes ne sont pas des accidents particuliers au manuscrit qui a fourni cette notice, mais bien des défauts constitutifs de la paraphrase éthiopienne. L'exemplaire de la chronique conservé au British Museum renferme les mêmes lacunes et les mêmes contre-sens. Mon savant ami, M. W. Wright, a bien voulu, à ma demande, comparer quelques passages des deux copies. Il en a constaté la parfaite ressemblance.

Le chapitre LXXVII (fol. 81 v°) contient l'histoire du règne de Dioclétien et de ses collègues, et l'histoire de ses successeurs jusqu'à la mort de Constantin. L'auteur raconte que la ville d'Alexandrie et l'Égypte ayant refusé de reconnaître Dioclétien « l'Égyptien, » celui-ci arriva avec ses trois collègues, Maximien, Constance[1] et Maximien[2], et soumit le pays par les armes. Quant à la ville d'Alexandrie, il ne s'en rendit maître qu'après un long siége et après avoir construit, à l'est de la ville, une citadelle. Les habitants d'Alexandrie vinrent lui indiquer un endroit favorable pour y pénétrer, et on réussit à ouvrir les portes. Il se trouvait dans la ville plusieurs milliers de soldats, « à cause de la guerre qui existait parmi eux. » Dioclétien livra la ville aux flammes.

Le chroniqueur mentionne ensuite les persécutions que Dioclétien exerça contre les chrétiens pen-

[1] ፈርንስጣ ፡, transcription fautive de l'arabe قونسطا.

[2] L'auteur ou le traducteur a confondu souvent Maximien (Galère) avec son neveu Maximin.

dant dix-neuf ans, la destruction des églises et des saintes Écritures, et le martyre de saint Pierre, patriarche d'Alexandrie, et des autres évêques d'Égypte attachés à la foi orthodoxe[1]. Les deux Maximien commirent également de nombreux actes de violence, tandis que Constance, investi du gouvernement de l'Asie, se montrait bienveillant envers ses sujets et protégeait les chrétiens. Trois ans après cette grande persécution, Dioclétien tomba en démence, il fut déposé par le sénat de Rome[2] et exilé dans une île d'Occident couverte d'arbres, nommée Wârôs (ዋሮስ ፡). Il y demeura abandonné, recevant sa nourriture de quelques fidèles qui avaient échappé aux persécutions et qui s'étaient réfugiés dans cette île. Puis, ayant recouvré la raison, il voulut remon-

[1] Le mot « orthodoxe » est un anachronisme; la persécution de Dioclétien fut étrangère aux questions de dogme et aux luttes intestines de l'Église chrétienne.

[2] ሠራዊተ ፡ ሮም ፡. Le mot ሠራዊት ፡ a spécialement le sens d'*armée*. Mais dans ce chapitre de l'ouvrage, on le trouve plusieurs fois associé au mot ሐራ ፡, et il représente évidemment une classe d'hommes autre que l'armée. Ainsi, un peu plus loin, dans ce même chapitre, on lit : መኳንንት ፡ ወሐራ ፡ ወሠራዊት ፡. Au chapitre LXXXIV, fol. 96 v° (voyez ci-après, p. 274), il est dit que, lors d'un tremblement de terre qui eut lieu à Constantinople, on fit des supplications et des processions, auxquelles prenaient part l'empereur, ሠራዊት ፡, le clergé et le peuple : ሠራዊት ፡ ወካህናት ፡ መሕዝብ ፡ ኅቡረ ፡. Ici, il est absolument certain que le mot ሠራዊት። est la traduction de *σύγκλητος*; car dans un passage de la Chronographie de Jean Malala, qui rapporte le même événement, on lit : *ὅστις βασιλεὺς ἐλιτάνευσε μετὰ τῆς συγκλήτου καὶ τοῦ ὄχλου καὶ τοῦ κλήρου ἀνυπόδητος ἐπὶ ἡμέρας πολλάς*. Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 541. — Comparez *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 812 A. Et ainsi dans d'autres passages.

ter sur le trône de l'empire; mais les chefs de l'armée et le sénat s'y opposèrent. Alors sa mélancolie augmenta; il versa tant de larmes qu'il en devint aveugle, et il mourut.

Malgré le caractère légendaire de l'ensemble du récit, qui rappelle la manière dont les faits historiques sont souvent présentés dans les vies des saints, on peut y relever quelques indications utiles. La révolte de l'Égypte (sous Achillée) est mentionnée par Eutrope, Eusèbe, Orose, Aurélius Victor et par d'autres historiens[1]. Mais ce que ces auteurs ne disent pas et ce qui ressort de notre texte, c'est que les habitants d'Alexandrie, s'ils ont fait cause commune avec l'usurpateur, avaient fini par l'abandonner. Nous ne possédons d'ailleurs que peu de renseignements sur cet épisode de l'histoire de l'Égypte, période d'indépendance de fait qui dura plus de dix ans et qui donna lieu, dans ce pays, à l'établissement d'une ère nouvelle[2]. Ce n'est qu'en 297 que

[1] Voyez Eutrope, lib. IX, cap. XXII-XXIII. — Eusèbe, *Chron.* ad Olymp. CCLXVI et CCLXIX. — Orose, VII, 25. — Aurel. Victor, *De Cæsaribus*, cap. XXXIX, 22. — *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 601, fragm. 164 et 165. — *Joann. Mal. chron.*, *l. c.*, col. 465. — Zonaras, *Epit. histor.*, XII, 31.

[2] Nous voulons parler de l'ère dite des martyrs, dont la date initiale est le 1 thot ou 29 août de l'an 284 de J. C. et qui a remplacé celles des Nabonassar et des Augustes. L'origine de cette ère, qui a beaucoup embarrassé les chronologistes, ne s'explique ni par l'avénement de Dioclétien, ni par la soumission de l'Égypte qui n'eut lieu qu'en 297, ni par la persécution qui ne commença qu'en l'an 303. Il est constant qu'elle était en usage aussi bien chez les païens que chez les chrétiens. Letronne, qui a consacré à cette question une savante dissertation insérée dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et*

Dioclétien arriva en Égypte et qu'il se rendit maître d'Alexandrie, après l'avoir assiégée pendant huit mois. La citadelle construite par lui, dont parle Jean de Nikiou, existait encore trois siècles plus tard et portait toujours son nom[1]. Quant à la maladie mentale de Dioclétien, on sait que cette tradition, rapportée par presque tous les auteurs chrétiens, depuis Lactance, est en contradiction avec le témoignage unanime des écrivains païens, qui représentent l'abdication de cet empereur comme un acte volontaire, sinon spontané.

Notre chroniqueur parle ensuite des enchante-

belles-lettres (tome X, p. 208 et suiv.), a cherché à démontrer que l'ère de Dioclétien avait été créée pour glorifier le triomphe du paganisme sur la religion chrétienne. «Cet empereur (Dioclétien), est-il dit dans ce mémoire, après sa victoire sur Achillée, s'occupa sérieusement de l'Égypte..... La reconnaissance pour ces améliorations, le zèle de l'empereur pour le paganisme, et sa haine pour la religion nouvelle, durent naturellement suggérer aux Égyptiens l'idée de prendre son avénement à la couronne pour le point de départ d'une nouvelle ère,» laquelle, d'après le même savant, ne devint d'un usage civil, parmi les chrétiens d'Égypte et de Nubie, qu'après la conquête arabe. Ces assertions me paraissent erronées. Aucun événement, si ce n'est la proclamation de l'indépendance de l'Égypte, n'a pu être considéré comme assez important pour donner naissance, dans ce pays, à une nouvelle ère. Après le rétablissement de la domination romaine, cette ère continua à être employée par les païens et les chrétiens, soit qu'on en ait dissimulé la véritable origine, soit, ce qui paraît plus probable, que l'administration romaine elle-même, tout en conservant l'ère nouvelle d'un usage plus commode que l'ancienne, lui ait assigné une autre dénomination et une autre origine.

[1] Voyez Victor Tununensis ep., *Chronicon*, ad ann. 555, dans Migne, *Patrol. latina*, t. LXVIII, col. 960. — Comparez Gisb. Cuperi *Notæ in lib.* (*Lactantii*) *De mortibus persecutorum*, ad cap. XLII.

ments abominables pratiqués par Maximien, qui s'étrangla de sa propre main, deux ans après la mort de «son père,» c'est-à-dire de Dioclétien. Comme l'abréviateur arabe et le traducteur éthiopien ont souvent confondu Maximien Galère avec Maximin, son neveu (les deux Maximien sont présentés comme les fils de Dioclétien), et même avec Maxence, fils de Maximien Herculius, en attribuant à l'un les actions de l'autre, il est inutile de nous arrêter au récit du petit nombre de faits mentionnés sous leurs règnes. Il n'y est question, en résumé, que des persécutions exercées contre les chrétiens, de la maladie et du repentir de Maximien Galère (መክሲሚኖስ ፡), de ses pratiques superstitieuses, de la guerre d'Arménie, et des terribles fléaux, la famine et la peste, qui désolèrent l'empire. Il est dit que les païens, en Orient, regrettaient Dioclétien et Maximien; que Maxence, afin de gagner la sympathie de ses sujets, se montra d'abord favorable aux chrétiens et fit cesser la persécution, mais que bientôt il s'abandonna à ses mauvaises inclinations et exerça une violente tyrannie. Quant à Constance, parmi les actions louables qui lui sont attribuées, l'auteur cite la fondation de la ville de Byzance.

L'histoire du règne de Constantin (folio 83) n'est pas plus que les pages précédentes de la chronique un récit complet et précis des événements. L'on n'y trouve que quelques généralités sur les mérites et les vertus de l'empereur chrétien, et la narration très-sommaire de quelques faits isolés : la

victoire de Constantin sur Maxence; son entrée dans Rome; sa guerre contre les Perses[1]; l'invention de la sainte croix par Hélène[2]; la construction de l'église du Saint-Sépulcre et de l'église (de Sainte-Sophie) de Constantinople; la recherche des Saintes Écritures, qui furent déposées dans les églises; la réunion du concile de Nicée; la guerre de Licinius contre Maximin; la défaite et la mort de Maximin; le martyre de Gélasinus (ግላስዮስ ፡); la défaite et la mort de Licinius; enfin la mort de Constantin. A la fin du chapitre, on lit un passage relatif à l'ange gardien qui veillait sur Constantin à tous les moments de sa vie, qui l'assistait et l'exhortait. Mais entre la mention de la mort de Constantin et le passage dont nous venons de parler se trouve un récit qui, probablement, avait sa raison d'être à cette place dans l'ouvrage original, mais qui, dans notre texte, la transition ayant été supprimée, paraît absolument étranger à ce chapitre. Il s'agit de la conver-

[1] Voici la traduction du passage qui parle de cette guerre : «Il partit ensuite pour envahir les provinces de Perse. Il triompha de ses ennemis, et, après les avoir vaincus, il les laissa en paix et les combla de présents, parmi lesquels se trouvait le cor avec lequel on sonne devant le roi (ቀርን ፡ ዘይነፍሑ ፡ በቱ ፡ ለንጉሥ ፡), et il accueillit tous les chrétiens qui s'y trouvaient.. .»

[2] On sait que l'évêque de Jérusalem, à cette époque, était Macarius. Mais il est dit dans notre texte que sainte Hélène vint à Jérusalem በመዋዕሊሁ ፡ ዘብፁዕ ፡ አባ ፡ አይሊሞን ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢየሩሳሌም ፡, «du temps du bienheureux Abbâ Ayilimoûn, évêque de Jérusalem.» አይሊሞን ፡ est peut-être une forme altérée du nom d'Hermon, prédécesseur de Macarius. Cependant le voyage d'Hélène n'a pu avoir lieu sous le pontificat d'Hermon, qui mourut en 311 ou, au plus tard, en 313.

sion du Yemen, du temps de l'empereur Honorius. Voici en quels termes cet événement est rapporté :

« Le bienheureux Constance faisait le bien comme son père, et pendant toute sa vie il accomplissait des actions louables. Après lui, les habitants du Yemen apprirent à connaître Dieu, et ils brillèrent de l'éclat de la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ (qu'il soit loué!), par le fait d'une sainte femme, nommée Théognoste (ታእግንስጣ፡). C'était une vierge, une religieuse, qui avait été enlevée de son couvent, situé sur le territoire romain, emmenée comme captive et donnée au roi du Yemen. Cette femme chrétienne, douée à un haut degré de la grâce du Seigneur, accomplissait un grand nombre de guérisons, et elle convertit au christianisme le roi, ainsi que tous les habitants de l'Inde. Le roi et ses sujets demandèrent ensuite à l'empereur Honorius, l'ami de Dieu, de leur donner un évêque. L'empereur, très-heureux de leur conversion, leur envoya un saint évêque, nommé Théonios (ታዎንዮስ፡), qui les exhorta, les instruisit et les fortifia dans la foi du Christ Notre-Seigneur, jusqu'à ce qu'ils fussent préparés à recevoir le baptême, qui est la seconde naissance : tout cela par l'effet de la prière de la sainte vierge Théognoste et la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui seul accomplit des miracles et confère des bienfaits à ceux qui ont confiance en lui. Et il en fut également ainsi dans le pays d'Eskenderyâ, qui est la grande Inde [1]. Car les habitants de

[1] ወከመዝ፡ ከነ፡ ዓዲ፡ በሀገረ፡ እስክንድርያ፡ እንተ፡

ce pays avaient autrefois accueilli un certain Aphroûdit, qui était un homme de noble origine du pays de l'Inde, et l'avaient choisi pour évêque; il avait été confirmé et ordonné[1] par Athanase l'Apostolique, patriarche d'Alexandrie. »

Les éloges qu'au début du récit notre texte décerne à Constance, ne s'accordent ni avec la tradition historique, ni avec la relation du règne de cet empereur que nous donne le chapitre suivant. On pourrait supposer que cet épisode ne faisait pas partie primitivement de l'ouvrage de Jean de Nikiou. En effet, le passage que nous venons de traduire n'est qu'un extrait de l'histoire de sainte Théognoste, dont la mémoire est célébrée par l'Église copte et éthiopienne le dix-septième jour du mois de septembre, que l'on lit dans le synaxare arabe des Jacobites et dans le synaxare éthiopien[2].

« En ce même jour, dit l'auteur du synaxare arabe, mourut sainte Théognoste (تاوغنسطا), qui vivait du temps d'Honorius et d'Arcadius, les empe-

ይእቲ ፡ ሀገር ፡ ዓባይ ። Je ne sais pas le nom authentique qui est caché sous cette forme እስክንድርያ ፡. Il ne faut pas songer à Alexandrie d'Égypte, nom qui, ordinairement, est orthographié እለእስክንድርያ ፡. L'auteur a-t-il voulu parler d'Alexandrie sur le golfe persique (Spasimé-Kharax)? Mais dès avant notre ère, cette ville avait reçu le nom d'*Antiochia*.

[1] በመጥባሕተ ፡... ወእንበሮ ፡ እዴ ፡. Au lieu de መጥባሕተ ፡ il faut lire መባሕተ ፡.

[2] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 90, fol. 14 v°. — Ms. éthiopien de la Bibliothèque nationale, n° 126, fol. 20. — Sur les synaxares jacobites et leurs auteurs, voyez *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 152.

reurs fidèles. Un jour, des envoyés du roi de l'Inde qui avaient apporté à ces empereurs des présents, rencontrèrent, en s'en retournant, cette jeune fille, Théognoste, tenant entre ses mains un livre dans lequel elle lisait. Ils l'enlevèrent et l'emmenèrent dans leur pays, où elle fut intendante de la maison et du sérail du roi[1]. Or, il arriva que le fils du roi tomba gravement malade. Théognoste prit l'enfant sur son sein, fit sur lui le signe de la croix, et aussitôt il fut guéri. La réputation de la jeune fille se répandait dans ce pays, et depuis ce moment, elle n'était plus considérée comme esclave, mais comme maîtresse. Un jour, le roi, ayant entrepris une expédition guerrière, se vit enveloppé d'un épais brouillard. Il se rappela alors le signe de la croix qu'avait fait Théognoste; il fit ce signe en l'air, et le soleil reparut. Et grâce au signe de la croix il remporta aussi la victoire sur ses ennemis. Lorsqu'il revint de la guerre, il se prosterna aux pieds de la sainte et lui demanda de lui donner le saint baptême, à lui et aux habitants de son pays. Elle leur fit comprendre qu'elle ne pouvait administrer le baptême à personne. Alors ils députèrent vers l'empereur Honorius, l'informèrent de leur conversion à la religion chrétienne, et lui demandèrent un prêtre pour les baptiser. L'empereur leur envoya un saint et célèbre anachorète, qui les baptisa tous et les fit participer au corps et au sang du Christ. La jeune fille fut très-heureuse de son

[1] Texte éthiopien : ወኮነት ፡ እመ ፡ ምኔት ፡ ወተዓቀበ ፡ አንስቲያው ፡ ለንጉሠ ፡ ህንደኬ ፡ ወለኵሉ ፡ ሰብአ ፡ ቤቱ ።

arrivée, le bénit et reçut sa bénédiction. Elle se fit construire un couvent, où un grand nombre de vierges vinrent demeurer, en suivant son exemple. L'anachorète, à son retour, annonça à l'empereur la conversion de ce peuple à la foi chrétienne, et l'empereur, très-heureux de la conversion de ces hommes, le nomma évêque et le renvoya dans leur pays. Les habitants le reçurent avec joie et se mirent à construire une grande église. Comme ils avaient besoin de colonnes, la jeune fille adressa une prière ardente à Jésus-Christ, et de belles colonnes, qui se trouvaient dans un magnifique temple élevé en ces contrées, se détachèrent de leurs bases et vinrent se placer dans l'église. Alors les fidèles glorifièrent le Seigneur le Christ, et ceux qui n'avaient pas encore abandonné le culte des idoles, se convertirent. La jeune fille en fut très-heureuse. Puis elle mourut dans ce couvent, au milieu des vierges. »

Les deux récits qu'on vient de lire diffèrent complétement de l'histoire de la conversion du Yemen (lors de l'ambassade de Théophile, du temps de Constance), telle qu'elle a été rapportée par Philostorge et Nicéphore [1]. Ils sont également en désaccord avec ce que nous savons touchant l'introduction du christianisme en Éthiopie, contrée qui, également, est souvent appelée l'*Inde*. Aussi ne s'agit-il ici ni de l'un ni de l'autre de ces deux pays. C'est la conversion des Ibères du Pont-Euxin que Jean de

[1] Philostorge, lib. III, fragm. 4-6 (*Patrol. gr.*, t. LXV, col. 484 et suiv.). — Nicéphore, liv. IX, chap. XVIII.

Nikiou et l'auteur du synaxare ont voulu raconter. Toutes les circonstances de cet événement (la femme captive, le miracle du signe de la croix, etc.), qui nous ont été transmises par Rufin, et après lui par Socrate et par Sozomène [1], et que Rufin affirme avoir entendues de la bouche même de Bacurius, roi des Ibères, se retrouvent, avec de légères modifications, dans le texte du synaxare, dont notre chronique ne présente qu'un résumé soudé à un récit tout différent. Nous ne savons pas si le nom de Théognoste (Rufin n'a pas indiqué le nom de la sainte) repose sur quelque tradition ancienne. Chez les auteurs géorgiens, la jeune fille captive qui a introduit le christianisme dans les provinces du Caucase est appelée sainte Nino [2].

Jean de Nikiou affirme, au commencement du chapitre LXXVIII (fol. 86 v°), que les trois fils de Constantin se partagèrent les différentes parties de l'empire par le sort. Il mentionne la guerre qui éclata entre Constant et Constantin, la mort de ce dernier, l'apparition d'Arius « sous le gouvernement de Constance, » et la guerre de Perse sous Sapor [3], qui est représentée comme le châtiment de l'hérésie de Constance. Il raconte ensuite la construction du pont du fleuve Pyrame en Cilicie; le tremblement de

[1] Rufin, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. X. — Socrate, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XX. — Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. VII. — Comparez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XXIII.

[2] Voyez Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, p. 90.

[3] ሳፍሬርሳክዮስ ፡, ce qui est la transcription du nom Σαββουραρσάκιος.

terre qui détruisit Nicée et qui était envoyé par Dieu, afin d'empêcher les Ariens d'assembler un concile dans cette ville sainte; l'apparition de la Croix au Golgotha; les dissensions entre Constant et Constance, au sujet de S. Athanase; les persécutions des orthodoxes par les Ariens, notamment après la mort de Constant; la révolte de Magnence; le concile des évêques hérétiques à Milan (መንጦልያ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ እጣልያ ፡); la condamnation d'Athanase; l'exil des évêques[1]; la requête des dames romaines pour le rappel de Libérius, qui avait été remplacé par le pape Félix; l'histoire de Gallus (brièvement résumée et travestie d'une façon étrange); l'histoire de Julien l'Apostat; le rappel des évêques exilés, et les nouvelles persécutions. Le chapitre se termine par l'histoire de la préservation du corps de S. Jean-Baptiste que les païens avaient voulu brûler et qui, transporté à Alexandrie, fut confié par S. Athanase à un haut fonctionnaire, dans la maison duquel il demeura jusqu'au moment de sa translation, du temps du patriarche Théophile[2].

A propos du nom de Théophile, l'auteur interrompt son récit, et nous donne, dans un chapitre spécial (fol. 88 v°), l'histoire de ce patriarche et celle de Cyrille, son neveu. Théophile, né dans la

[1] Les évêques mentionnés sont : Libérius, patriarche de Rome; Jules, métropolitain de Galatie; Denys, métropolitain de Milan; Lucifer (ሉሲፈር ፡), métropolitain de l'île de Sardaigne, et ኤርጦስ ፡, « évêque d'Occident. »

[2] Comparez Rufin, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XXVIII.

ville de Memphis, autrefois appelée Arcadia[1], étant resté orphelin, fut conduit un jour avec sa petite sœur, par une esclave éthiopienne, au temple d'Artémis et d'Apollon. En présence des deux enfants, les idoles tembèrent et se brisèrent. L'esclave, craignant la vengeance des prêtres païens, se réfugia avec les enfants d'abord à Nikiou, puis à Alexandrie, où ils furent baptisés par S. Athanase, qui avait eu une révélation à leur sujet. La sœur de Théophile épousa plus tard un homme de la ville de Maḥalê, l'ancienne Dìdoûsyâ, située dans l'Égypte septentrionale[2]. C'est là que naquit S. Cyrille.

[1] መኑፍ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሀገረ ፡ ፈርዖን ፡ ቀድመሰ ፡ ትሰመይ ፡ አርጋድያ ። Je ne sais si la ville de Memphis a jamais été désignée par le nom d'Arcadie. C'est la province dont Memphis était la capitale, c'est-à-dire l'Égypte moyenne, et plus spécialement les cinq nomes septentrionaux de l'Heptanomis et le nome Letopolites, qui était appelée par ce nom. Voyez Eustathe, *Comment. in Dionys. Perieg.*, et *Anonymi Scholia in Dionys. Perieg., ad vers.* 251 (*Geogr. græci minores*, éd. Didot, t. II, p. 261 et 441). — Comparez d'Anville, *Mém. sur l'Égypte*, p. 32 et 163. — Cependant on lit dans Etienne de Byzance : *ἔστι καὶ Ἀρκαδία Αἰγύπτου πόλις.*

[2] Si la transcription éthiopienne du nom de መሐሌ ፡ ne renferme pas d'erreur, elle représente évidemment l'arabe محلة. Plusieurs localités portent ce nom générique. ዲዱስያ ፡ parait être le copte ⲐⲈⲨⲆⲰⲤⲒⲞⲨ, Théodosiopolis. Nous connaissons une ville de ce nom dans l'Heptanomide, au nord d'Hermopolis, qui s'appelait en égyptien Ⲧⲟⲩϩⲟ ou Ⲧⲟⲩϩⲱ. (Voyez Quatremère, *Mémoires géograph. et histor. sur l'Égypte*, t. I, p. 367. — Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 299.) Le mot Ⲧⲟⲩϩⲟ signifie *demeure*, et l'arabe محلة en est l'équivalent. Cependant, suivant les listes coptes-arabes, le nom arabe de Théodosiopolis est Taḥa, et comme notre texte détermine la position de la ville au nord, il ne peut s'agir ici de Théodosiopolis.

Revenant à l'histoire de Julien, le narrateur mentionne la construction du temple de Jérusalem, la guerre de Perse, le sacrifice au mont Casius, le martyre de S. Domèce, la mort de Julien par la main de S. Mercurius, et le rêve ou la vision de S. Basile touchant cet événement. Les deux légendes de S. Domèce et de S. Mercurius se trouvent reproduites, presque littéralement, dans la Chronographie de Jean Malala et dans la Chronique pascale[1]. Enfin, on voit, par une phrase fragmentaire de notre texte, que le texte grec original contenait l'histoire des deux transfuges perses qui avaient conduit l'armée romaine au milieu du désert pour la faire périr, et auxquels Julien fit couper le nez.

Salluste, préfet du prétoire, ayant refusé la couronne, Jovien, après son élection par l'armée, et après sa déclaration au sujet de la religion chré-

[1] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 489, 497 et suiv. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 745 et 748. — Comparez le récit de Sévère d'Aschmounaïn résumé par Renaudot, *Hist. Patriarch. Alexandr. jacobit.*, p. 93. — *Eutychii Annales*, t. I, p. 485. — Il est dit, à la fin de l'histoire de S. Domèce, que ce saint anachorète subit le martyre le 23ᵉ jour du mois de ḥamlé. Cette phrase paraît avoir été ajoutée par le traducteur arabe. — Ce récit est suivi de la mention des oracles mensongers donnés à Julien par les prêtres païens, et de l'épisode «du fleuve de feu,» dont voici le texte, évidemment tronqué : ወእኮን ፡ ሎቱ ፡ ከመ ፡ ነገርዎ ፡ ሐሳውያን ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ተጋባእነ ፡ ንሕነ ፡ አማልክት ፡ እመ ፡ በዓትከ ፡ ውስተ ፡ ፈለግ ፡ ለተፈድኦትከ ። ወውእቱሰ ፡ ምንዱብ ፡ ስሕተ ፡ በነገሮሙ ፡ ወኢክህለ ፡ ይኩሥት ፡ እፉሁ ፡ እምብዝኀ ፡ ንባበሙ ። ወሰመይዎ ፡ ለውእቱ ፡ ፈለግ ፡ ፈለገ ፡ እሳት ፡ በእንተ ፡ ዘሀለወ ፡ በቱ ፡ እሬዊት ። ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ተሰምየ ፡ በዝስም ። (Comparez Georg. Hamartolus, *Chronicon*, col. 669.)

tienne, vit arriver des ambassadeurs envoyés par les Perses pour conclure la paix. Ceux-ci s'engagèrent à payer tribut, et Jovien leur en fit la remise d'une année, parce que Julien avait détruit la ville de እንድርቆን ፡ (Anatha?). La relation probablement altérée de ce fait a été, en outre, confondue par le traducteur avec l'épisode de Nisibe et d'Amide. Il est dit que Jovien, désirant respecter le traité de paix qui venait d'être conclu avec les Perses, refusa de donner le nom de Rome à la nouvelle ville d'Amide, qui était en tout semblable à la ville détruite par Julien.

Les éloges que notre texte prodigue au nouvel empereur, pour avoir favorisé le christianisme, particulièrement le christianisme orthodoxe, et persécuté l'idolâtrie et les Ariens, sont exagérés tout autant que les termes de réprobation et de malédiction qui accompagnent toujours le nom de Julien. L'auteur va jusqu'à affirmer que Jovien fit disparaître et périr tous ceux qui avaient partagé les sentiments de Julien; à moins cependant que la phrase un peu ambiguë qui nous apprend ce fait ne soit une allusion à la mort de Jovien le secrétaire [1].

On lit ensuite deux lettres de Jovien: une lettre circulaire au sujet de la réouverture des églises [2], et la lettre adressée à S. Athanase

[1] ወለእለኒ ፡ ረከበሙ ፡ በምክሩ ፡ እኩይ ፡ ለዩልያኖስ ፡ ከሐዲ ፡ አጥፍአሙ ፡ መሠረዎሙ ። (fol. 90 v°, col. 2). — Comparez Ammien Marcell., lib. XXV, VIII, 18.

[2] Cette lettre n'est pas mentionnée ailleurs.

pour le rappeler de l'exil[1]. Athanase, à la réception de l'écrit impérial, assembla un synode de tous les évêques et docteurs, et composa deux traités (ድርሳናት ፡), l'un sur le Verbe et la Trinité (በእንተ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘውእቱ ፡ ፩ ፡ ዘእምሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡), l'autre sur les préceptes de Jésus-Christ (በእንተ ፡ ሥርዓታት ፡ ክርስቶስ ፡); puis une lettre adressée à S. Basile, dans laquelle il exprime sa joie de voir l'empereur fidèlement attaché à la foi orthodoxe du concile de Nicée.

Nous savons, en effet, que peu temps après son retour du quatrième exil, S. Athanase avait assemblé un synode à Alexandrie, et qu'il avait composé, à la demande de Jovien, un traité sur la Foi[2]. Mais ce n'est pas évidemment de cet ouvrage que l'auteur veut parler; et comme nous possédons plusieurs traités sur l'incarnation du Verbe attribués à S. Athanase, on ne saurait dire d'une manière précise quel est celui dont il s'agit dans notre passage[3]. En ce qui concerne le second des deux traités et la lettre adressée à S. Basile, j'ignore s'il en est fait mention dans quelque autre ouvrage.

[1] Le texte donné par Jean de Nikiou (fol. 91) diffère un peu de celui qu'on lit dans les œuvres de saint Athanase. (Voyez *Patrologia græca*, t. XXVI, col. 813.)

[2] Voyez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. II et III. — Nicéphore Calliste, lib. X, cap. XLII. — S. Athan. *Opera*, *l. c.*, col. 813 et suiv. — Pagi, *ad Baron. Annal.*, ad ann. 363, § CXXXII.

[3] On connaît un *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*; un traité intitulé Περὶ *σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ λόγου*; un troisième Περὶ *τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ λόγου*, ou Περὶ *τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*, etc.

Le chapitre consacré au règne de Valentinien et de Valens n'occupe que deux pages dans la chronique de Jean de Nikiou (fol. 91 v°, 92). On y trouve d'abord quelques renseignements inexacts sur l'élection de Valentinien, grâce à l'influence prépondérante de Salluste (ሊቀ ፡ ሠራዊት ፡), et sur la nomination du même Salluste aux fonctions de préfet du prétoire (ወዚረ ፡ ኀይለ ፡ ዘኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡). Il est ensuite question de l'élévation de Valens, du jugement de Rhodanus, et du mariage de Valentinien avec Justina, après qu'il eut exilé l'impératrice Mariana[1], qui avait commis un acte de prévarication. L'élévation de Gratien à la dignité d'Auguste et la mort de Valentinien sont brièvement mentionnées[2]. Valens, ayant succédé à son frère, embrassa la doctrine d'Arius et persécuta les orthodoxes. Sous son règne il y eut un tremblement de terre à Nicée[3]. Tatien, préfet d'Égypte (ሥዩም ፡ በሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡ ዘስሙ ፡ ቀጳድያኖስ ፡), fit construire à Alexandrie « deux portes de pierre, » dans le Bruchium (ውስተ ፡ መካን ፡

[1] Dans la Chronique pascale, le nom de la première femme de Valentinien est écrit *Marina*. Jornandès, Théophane et Zonaras l'appellent *Severa*. Jean Malala donne Μαριανή, et Jean de Nikiou, ማርያና ፡

[2] L'endroit où mourut Valentinien est appelé ቀታን ፡

[3] Je pense qu'il s'agit du tremblement de terre, qui d'ailleurs n'était pas limité à la ville de Nicée, mentionné, sous le premier consulat de Valentinien et de Valens, par Ammien Marcellin (lib. XXVI) et par Socrate (*Hist. eccles.*, lib. IV, cap. III. — Comparez Siméon Métaphraste, *Vita Athanas.*, 17), et qui, d'après la Chronique pascale, eut lieu en 368. — S. Jérôme (*Chron. Euseb.* ad annum. — Comparez *Vita Hilarion.*, 40. — *Comment. in Isaïam*, cap. XV) place cet événement en l'an 369.

ዘይሰመይ ፡ አብሬኪዮን ፡), pour l'entrée du grand fleuve; et d'autres fortifications dans la province d'Égypte[1].

La fin du chapitre contient le récit d'un miracle accompli par S. Athanase. Les eaux de la mer avaient envahi la ville d'Alexandrie, jusqu'à l'Heptastadion (እንጣንስጣድዮን ፡). Le patriarche, accompagné de tout le clergé, se rendit au bord de la mer, tenant dans sa main le Pentateuque, et pria ainsi : « Seigneur, Dieu véridique, tu as promis à Noé, après le déluge, en disant : Je n'amènerai pas une autre fois un déluge sur la terre. » Par suite de cette oraison les eaux se retirèrent et la ville fut sauvée.

Je suppose que l'inondation dont parle l'auteur, en ce passage, est celle qui eut lieu sous le règne de Julien et que mentionnent également Eutychius et Georges Ibn al-ʿAmîd[2].

Au chapitre LXXXIII (fol. 92), après un éloge de Gratien et de Théodose, empereurs orthodoxes, ennemis de l'arianisme, on lit que S. Grégoire le Théologien, qui était venu à Constantinople, « après avoir été obligé de se cacher et d'errer de maison en mai-

[1] Sur le préfet Tatien et sur ses constructions à Alexandrie, voyez Libanius, *oratio* XV. — Zosime, lib. IV, 45 (éd. de Bonn, p. 229). — Suidas, s. v. Οὐάλης. — Godefroi, *Cod. Theodos.*, t. VI, pars II, *Prosopographia*, p. 88. — Pagi, *ad Baron. Ann.* 370, IV; 391, I; 392, VII et suiv.

[2] Voy. *Juliani Imperatoris quæ supersunt*, éd. Hertlein (Leipzig, 1875), t. I, p. 555 (Lettre de Julien à Ecdicius, préfet augustal). — Eutychii *Annales*, t. I, p. 481. — Chronique de Georges Ibn al-ʿAmid (Elmakin), ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 751, fol. 218.

son et d'un lieu à l'autre, » fortifia les églises et construisit une église célèbre[1]. Il expulsa de la ville Eudoxius (አውዶክስዩስ ።), « le contempteur de l'Esprit saint, » et adressa des ordres à Basile, évêque de Césarée en Cappadoce, à Grégoire de Nysse, et à Amphiloque d'Icone, au sujet du rétablissement de l'orthodoxie. Ces faits, attribués à S. Grégoire de Nazianze, étaient peut-être, dans le texte original, rapportés à plus juste titre à Théodose. Mais on ne voit pas par suite de quelle erreur le nom d'Eudoxius figure dans ce passage. L'évêque arien de Constantinople exilé par le grand empereur, peu de temps avant la réunion du second concile écuménique, était Démophile.

Si nous avons souvent à constater dans la version éthiopienne de la chronique de Jean de Nikiou des lacunes, la suppression de certaines parties historiques que contenait, on peut du moins le présumer, le texte original, nous voyons, au contraire, que nos deux interprètes, partageant la prédilection de tous les Orientaux pour les contes, n'ont eu garde d'omettre aucun récit présentant un tour romanesque. Ici nous trouvons, sans que l'on sache comment elle y est amenée, l'histoire du songe de Théodose, qui lui prédisait son avénement au trône[2], et la fameuse réponse tou-

[1] Il s'agit de l'église d'*Anastasie*.

[2] « . . . . . L'empereur Théodose, l'ami de Dieu, lorsqu'il se rendit à Byzance, auprès du bienheureux empereur Gratien, vit en songe comme Mélèce, patriarche d'Antioche, le couronna de la couronne impériale, du consentement des princes (መኳንንት ።). » Puis vient une phrase évidemment isolée de ce qui précédait et de ce qui sui-

chant la Trinité que S. Amphiloque, évêque d'Icone, prononça en présence de Théodose et de « ses deux fils, Honorius et Arcadius, assis sur leurs trônes[1]. » L'empereur, par suite de l'exhortation d'Amphiloque, s'appliqua avec vigueur à rétablir la foi orthodoxe et promulgua une loi contre les hérétiques, qui furent chassés des villes et des campagnes. Les Ariens furent dépouillés de leurs églises.

L'auteur raconte brièvement la révolte de Maxime et celle d'Eugène (አውግሊዮስ ፡), la mort de Gratien et de Valentinien, et la défaite et la mort des deux usurpateurs. Le Concile rassemblé à Constantinople ayant rétabli par son union la paix dans l'Église, Satan, jaloux de cet heureux état, y fit naître de nouveau la discorde. Timothée, patriarche d'Alexandrie, exhorta S. Grégoire de Nazianze à quitter le siége de Constantinople pour reprendre son siége antérieur. Le même patriarche Timothée s'était arrogé le droit de nommer patriarche de Constantinople Maxime, victime des persécutions des Ariens. Les évêques orientaux et les évêques égyptiens étaient divisés. Enfin, Grégoire, conformément à l'avis unanime des évêques, fut exilé de Constantinople, ainsi que Maxime et tous les évêques qui avaient été ordon-

vait : « Et il était l'un des Ariens demeurant hors de la ville. » Cela ne peut pas se rapporter à Mélèce. — Comparez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. VI. — Georg. Hamart., *Chron.*, lib. IV, cap. CXCVII.

[1] Comparez Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. VI. — Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XVI. — Georg. Hamart., *Chron.*, lib. IV, cap. CXCIX.

nés par lui, et Nectaire fut nommé patriarche. C'est ainsi que la concorde fut rétablie au sein du Concile. Mais Satan, ennemi de notre race, troubla encore le pontificat de Nectaire. Pendant que Théodose était à Milan et sur le point de livrer bataille à l'usurpateur Maxime, les Ariens répandirent le bruit, à Byzance, qu'il avait subi une défaite, et ils mirent le feu à la maison du patriarche [1].

En ces temps, Théophile, patriarche d'Alexandrie, fit construire une magnifique église, qu'il consacra au nom de Théodose [2], et une autre qui fut appelée Arcadia, en l'honneur d'Arcadius, fils de l'empereur [3]. Il convertit le temple de Sérapis en une église [4] qui porta le nom d'Honorius, second fils de l'empereur; mais elle était appelée aussi église des Saints Cosme et Damien; elle se trouvait en face de l'église de S. Pierre martyr. Théodose, de son côté, fit exécuter plusieurs constructions dans les environs d'Antioche, entre autres un nouveau mur reliant la montagne au mur de l'empereur Tibère [5]; et il fit

[1] Voyez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XIII. — Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XIV. — Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 201.

[2] D'après un autre témoignage, l'église de Théodose, à Alexandrie, aurait été construite par Théodose le Jeune. Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 533.

[3] Comparez *Eutychii Annales*, t. I, p. 529 et 549. — Renaudot, *Hist. patr. Alex.*, p. 214.

[4] ወሀለወት ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ በሀገረ ፡ እስራቢስ ፡ ወረሰያ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ።

[5] Dans la première partie de la phrase, le mot *mur* est exprimé par ቅጽር ፡; dans la seconde partie par ማኅፈድ ፡.

entourer de murs les champs qui en étaient dépourvus [1].

La sédition de Thessalonique est présentée comme ayant été provoquée par les Ariens qui, au nombre de quinze mille, en furent aussi les seules victimes. C'est au patriarche Mélèce que l'auteur attribue le mérite d'avoir fait naître le repentir de l'empereur. En racontant l'histoire de la révolte d'Antioche, il reproduit le texte de l'exhortation adressée à Théodose par le célèbre anachorète Macédonius Critophage [2], et un résumé de la lettre de Théodose aux habitants d'Antioche.

Le chapitre consacré au règne de Théodose se termine par le récit de la séquestration de personnes dans certaines boulangeries publiques de Rome. Des passants et des étrangers, attirés dans un guet-apens, furent forcés de tourner la meule, dans des souterrains, pendant toute leur vie, ou de demeurer dans des maisons de débauche. Dénoncés par un soldat, qui avait réussi à s'échapper, les coupables furent sévèrement punis. L'empereur fit promener les femmes prostituées, complices du crime, à travers la ville, avec accompagnement de sons de cloches (መሰናቀው ፡), pour que leur honte fût rendue publique.

Socrate et, après lui, l'auteur de l'*Historia miscella*, ainsi que Théophane, Georges Cédrénus et Grégoire

[1] Voyez sur ces constructions *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 516 C. — Comp. Théophane, *l. c.*, col. 201.

[2] Notre texte ne donne pas le nom de l'anachorète.

Barhébræus, rapportent le même fait, mais avec une variante d'une certaine importance[1]. En parlant des réformes réalisées par Théodose, pendant son séjour à Rome, ces auteurs louent particulièrement deux mesures : la punition des boulangers coupables de séquestration de personnes et la destruction de leurs bâtiments, et l'abolition d'une coutume barbare, à laquelle étaient soumises les femmes ayant commis le crime d'adultère. Voici, en ce qui concerne ce dernier sujet, les paroles de Socrate : *Εἰ ἥλω ἐπὶ μοιχείᾳ γυνὴ, οὐ διορθώσει, ἀλλὰ προσθήκῃ τῆς ἁμαρτίας ἐτιμωροῦντο τὴν πταίσασαν. Ἐν γὰρ πορνείῳ στενῷ κατάκλειστον ποιήσαντες, ἀναιδῶς ἐποίουν πορνεύεσθαι. Κώδωνάς τε σείεσθαι κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀκαθάρτου πράξεως ἐποίουν, ὅπως ἂν μὴ λανθάνῃ τοὺς παρόντας τὸ γινόμενον· ἀλλ' ἐκ τοῦ ἤχου τῶν σειομένων κωδώνων, ἡ ἐφύβριστος τιμωρία τοῖς πᾶσιν ἐγνωρίζετο. Ταῦτα οὐκ ἤνεγκεν ὁ βασιλεὺς πυθόμενος τὴν ἀναιδῆ συνήθειαν· ἀλλὰ κατέλυσε τὰ σεῖστρα, οὕτω γὰρ ὠνομάζετο τὰ τοιαῦτα πορνεῖα· τοῖς ἄλλοις ὑποπίπτειν νόμοις τὰς ἁλούσας ἐπὶ μοιχείᾳ κελεύσας. . . .*

Or, comme on ne connaît aucune coutume de ce genre dans la législation romaine antérieure à Théodose, et que, d'autre part, il n'est pas fait mention

[1] Socrate, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XVIII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 209. — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 617 D. (Dans ce dernier passage il faut corriger *ζώων* en *ξένων*, ainsi que l'a remarqué Valois, dans ses notes au passage correspondant de Socrate.) — *Pauli Diac. Opera*, dans la *Patrol. lat.*, t. XCV, col. 939 et suiv. — Gregor. Barhebr. *Chron. eccles.*, éd. Abbeloos et Lamy, t. I, p. 115.

ailleurs d'une nouvelle loi promulguée par Théodose sur cette matière, on se demande si la version de Jean de Nikiou n'est pas plus authentique que la relation de Socrate qu'on vient de lire et celle des auteurs qui l'ont suivi.

Arcadius et Honorius (chap. LXXXIV, fol. 95), fils de Théodose, nés de sa femme Flaccille (አይፋክፋሉስ፡), étaient fidèlement attachés à la foi chrétienne. Honorius, qui résidait à Rome, étant tombé malade, Arcadius se rendit dans cette ville, pour le voir. Honorius menait une vie austère et chaste; dans son palais, il se livrait aux exercices des solitaires du désert, portait le cilice sous le vêtement impérial, couchait sur la terre, jeûnait tous les jours de sa vie, et pratiquait toutes les vertus, préférant le royaume des cieux au royaume terrestre. Il détruisit les temples païens et s'appliqua à abolir les institutions qui offensaient Dieu, telles que le combat des gladiateurs, à l'occasion de la mort de S. Télémaque (አይላክስ፡, ይለማክስ፡), qui, voulant séparer les combattants dans l'arène de Rome, fut tué par eux à coups de pierres[1]. Pendant le séjour d'Arcadius à Rome, un capitaine des Goths (አምዘመደ፡ አጀም፡), nommé Gaïnas (ጋንያስ፡), se révolta. Arcadius partit immédiatement pour Byzance; et comme il était fermement attaché à la foi orthodoxe, il triompha du rebelle, qui appartenait à la secte des Ariens, et

[1] Voyez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XXVI. Cet auteur affirme que l'anachorète était venu à Rome, n'ayant d'autre but que de s'opposer aux combats des gladiateurs.

il le tua. Puis Arcadius mourut et eut pour successeur Théodose le Jeune. Il y eut alors de grands troubles à Rome. Honorius, irrité, abandonna la ville et se retira à Ravenne (ቀቀንጺ ፡); car une grande partie de l'armée lui était hostile, à cause de la sainteté de sa vie. Un duc de la province des Gaules (ገላትያ ፡), nommé Alaric (አትሕላሪክስ ፡), vint à la tête d'une nombreuse armée, pour s'emparer de Rome. Les habitants traitèrent avec les ennemis de l'empereur et consentirent à payer tribut à Alaric. Mais celui-ci refusa de l'accepter, se rendit au palais de l'empereur, s'empara des trésors de l'empire et retourna ensuite dans les Gaules, emmenant avec lui la sœur d'Honorius, nommée Placidie (አፕላኪድያ ፡). Honorius avait un ministre[1], nommé Constance (ቍስጥንጢን ፡), qui ramena, à l'insu d'Alaric, la jeune fille à son frère. L'empereur le combla d'honneurs, l'éleva à la dignité de premier ministre (ወዚሬ ፡), puis à celle d'empereur, et lui donna sa sœur en mariage. Honorius et Constance se rendirent ensuite à Rome, firent mettre à mort ceux qui avaient méconnu l'autorité de leur souverain, confisquèrent leurs biens, et punirent le rebelle (መናፍቅ ፡). Honorius confia l'empire à Constance et partit pour Constantinople, où il fut le collègue de son neveu Théodose le Jeune. Après quelque temps, il retourna à Rome, et, par suite de ses jeûnes et des

[1] ሥዩም ፡. Ce mot, dans notre texte, désigne plusieurs fonctions fort différentes. En cet endroit, il est l'équivalent de κόμης. (Comparez Joann. Malala, *l. c.*, col. 521. — Théophane, *l. c.*, col. 216.)

pratiques austères auxquelles il se livrait sans cesse, il tomba malade et mourut sans postérité, ayant gardé la chasteté pendant toute sa vie. Constance eut de Placidie un fils nommé Valentinien. Mais un général nommé Jean usurpa le trône de l'empire.

Ce récit fantaisiste s'accorde, dans son ensemble, avec le passage parallèle de la chronique de Jean Malala. Il est suivi d'un épisode qui, malgré ses apparences romanesques, nous ramène dans la vérité historique. C'est l'histoire de l'Athénienne Athénaïs devenue l'épouse, sous le nom d'Eudocie ou Eudoxie, de l'empereur Théodose. Les deux traducteurs n'ont omis aucun détail de cette curieuse aventure. Nous ne les imiterons pas, le sujet étant suffisamment connu. Notons seulement que, d'après notre texte, le jeune empereur aurait été décidé par les instances de ses trois sœurs à chercher une épouse. Le père d'Athénaïs est appelé አብርለክለስ ፡, mot qui paraît être une forme altérée du nom d'Héraclite, que donne la Chronique pascale, au lieu de Léonce, que l'on trouve dans toutes les autres chroniques; et les noms des deux frères de l'impératrice sont አውሌንጲያኖስ ፡, Léonce (ou Valérien?), et ከናስዮስ ፡, Génésius. Quant aux pérégrinations de la jeune fille, il est dit qu'elle fut conduite par sa tante maternelle auprès de son oncle, frère de son père, à አውጣምን ፡, où demeurait la sœur d'un philosophe de Byzance nommé ለፍርለስ ፡, laquelle réussit par ses démarches à mettre Athénaïs en présence des sœurs de Théodose.

A propos du rétablissement du nom de S. Jean

Chrysostome dans les diptyques, le texte de notre chronique, singulièrement altéré par les traducteurs, mentionne les troubles survenus au sein de l'église de Constantinople, « du temps de ce même empereur Théodose, » à cause de l'exil du patriarche, chassé de son siége, « sous le règne d'Arcadius, » sur les instigations de l'impératrice Eudoxie, « au sujet de la vigne de la veuve. » Après la mort de l'impératrice, le patriarche Atticus décida l'empereur Théodose à écrire à Cyrille, patriarche d'Alexandrie, pour que le nom de S. Jean Chrysostome fût inscrit dans les diptyques (በውስተ ፡ ፍትሐት ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡). Cyrille accueillit cette demande. Il y eut une grande joie dans toutes les églises; Théodose leur fit des libéralités, et fit reconstruire les églises qui avaient été détruites.

Au milieu de ce récit se trouve une phrase isolée qui parle d'un tremblement de terre à Constantinople et des prières et processions instituées à cette occasion, ainsi qu'une courte relation des brigandages des Isaures qui, ayant surpris et pillé la ville de Séleucie[1] de Syrie et la ville de Tibériade, s'en retournèrent dans leur pays à travers les montagnes de

[1] On lit dans le texte ተሰሎንቄ ፡, ce qui évidemment est une faute. (Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 541 A. — Comparez le fragment historique publié par le cardinal Maï, d'après un ms. de Grotta-Ferrata, dans le *Spicilegium romanum*, t. II, pars III, fragm. III.) Mais, même avec cette correction, il est difficile d'admettre que les Isaures aient pu faire une incursion jusqu'à Séleucie de Syrie et jusqu'à Tibériade. Il y a probablement confusion, et il s'agit de la ville de Séleucie en Isaurie, laquelle province, jusqu'au IVe siècle, faisait partie de la Cilicie.

ዲሳማኑ ፡ (Amanus?). C'est sans doute en rappelant le lieu d'exil de S. Jean Chrysostome que l'auteur a été amené à intercaler ici cet épisode. Le traducteur, selon son habitude, a supprimé la transition.

On lit ensuite la phrase suivante (fol. 97) : ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ መልዑ ፡ ቅንዓተ ፡ ሰብአ ፡ እስክንድርያ ፡ ኦርቶዶክሳውያን ፡ ወአስተጋብኡ ፡ ዕፀወ ፡ ብዙኀ ፡ ወአውዐዩ ፡ መከነ ፡ ሐንፋውያን ፡ ፈላስፋ ። « Et en ces temps, les habitants orthodoxes d'Alexandrie, remplis de zèle, rassemblèrent une grande quantité de bois et brûlèrent le lieu des païens philosophes. » Ce *lieu des païens philosophes* ou philosophes païens serait-il le Musée ? Et ce renseignement étrange, qui n'est corroboré par le témoignage d'aucun autre document historique, est-il digne de quelque confiance ? Si l'on considère les nombreux malentendus introduits dans le texte de notre chronique par les traducteurs, on hésitera à se prononcer, jusqu'à ce qu'il soit possible de contrôler ou de rectifier une assertion aussi grave.

L'empereur Théodose, continue l'auteur, n'oublia ni n'abandonna la ville de Rome. Il y envoya un officier nommé Aspare (አስቢሬ ፡), avec une nombreuse armée, afin de combattre Jean l'usurpateur. Après avoir vaincu ce rebelle, il rétablit sur le trône Valentinien, fils de Placidie et de Constance, et lui donna en mariage l'une de ses filles.

Dans l'histoire de Cyrus, préfet de Constantinople et préfet du prétoire (መከፍን ፡), Jean de Nikiou, d'accord avec la plupart des auteurs, affirme que ce

personnage, après sa disgrâce, fut nommé évêque ou, comme il dit, métropolitain de la ville de Smyrne[1], tandis que Jean Malala et Suidas rapportent qu'il fut ordonné évêque de Cotyée en Phrygie[2]. On connaît les arguments très-sérieux qu'a fait valoir le P. Pagi contre l'authenticité de la première de ces deux versions, et ceux par lesquels il a cherché à démontrer que Cyrus occupa réellement le siége de Cotyée[3]. En effet, parmi les signatures des évêques qui ont assisté au concile de Constantinople en 448, au second concile d'Éphèse et à celui de Chalcédoine, nous trouvons celle d'Æthéricus, évêque de Smyrne, lequel est également nommé comme destinataire de la lettre circulaire de l'empereur Léon, qui fut promulguée en 458[4].

L'histoire de l'hérésie de Nestorius (fol. 97 v°) et du concile d'Éphèse ne fournit aucun détail qui mérite d'être relevé[5]. Elle est suivie de la relation du

[1] Voyez *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 809. — Théophane, *Chronogr.* ad ann. 5937. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 652. — Joann. Zonaras, *Annales*, lib. XIII, cap. XXII.

[2] *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 537. — Suidas, s. v. Θεοδόσιος et Κῦρος, éd. de Kuester, t. II, p. 175 et 402. — Jean Malala dit que l'empereur envoya Cyrus à Cotyée espérant qu'il serait tué, étant Grec, par les habitants, qui avaient déjà tué quatre évêques. La Chronique pascale donne le même détail, mais en mettant Smyrne à la place de Cotyée. Jean de Nikiou dit que les habitants de Smyrne avaient tué *leur évêque*.

[3] Voyez *Baronii Annales eccles.*, t. VII, ad ann. 446, XV.

[4] Voyez Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, col. 741 et suiv.

[5] Le texte, d'ailleurs, est altéré. Dans l'une de ces phrases fragmentaires il est dit que les évêques et Jean, patriarche d'Antioche, furent d'accord avec «les douze évêques et avec Cyrille, patriarche

pontificat du patriarche Maximien et du pontificat de Proclus. L'auteur mentionne le sermon prononcé par Proclus, à Constantinople, du temps de Nestorius, contre la doctrine de cet hérésiarque[1], ainsi que sa lettre aux Arméniens[2], et le traité qu'il composa à l'occasion de la translation du corps de S. Jean Chrysostome à Constantinople[3].

Le récit de la révolte de Rhoïlos ou Rougas, qui avait rallié les débris de l'armée de Jean l'usurpateur, et du phénomène céleste dont fut frappé le rebelle, n'ajoute rien aux renseignements que donnent sur ces événements les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Théodoret[4].

Voici en quels termes Jean de Nikiou rapporte l'histoire du meurtre d'Hypatie et des troubles d'Alexandrie :

« En ces temps existait, dans la ville d'Alexandrie, une femme païenne, philosophe, nommée Hypatie (እንባድያ ፡), qui ne s'occupait que de magie, d'astro-

d'Alexandrie. » L'auteur avait probablement parlé en cet endroit des douze Chapitres ou Anathèmes de S. Cyrille.

[1] C'est sans doute le célèbre sermon qui a été placé en tête des Actes du concile d'Éphèse et que Proclus avait prononcé, vers 429, en présence de Nestorius.

[2] ወጸሐፈ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ወፈነወ ፡ ኀበ ፡ አርማንዮስ ፡ ክቡር ፡..... (Voyez Labbe, *Collect. Concil.*, t. III, col. 1737 et suiv.)

[3] Je ne saurais dire s'il s'agit en ce passage de l'homélie dont la traduction latine a été publiée par Baronius, *Annal.*, t. VII, ad ann. 438, III. Car cette homélie paraît avoir été prononcée lorsque le corps de S. Jean Chrysostome était encore à Comane.

[4] Socrate, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XLIII. — Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, *Patrol. græca*, l. c., col. 1268 D.

labes et de musique[1]. Elle avait séduit un grand nombre de personnes par les artifices de Satan. Le préfet de la ville l'honorait particulièrement, car elle l'avait séduit par son art magique; il cessait de fréquenter l'église et y allait à peine une fois [de temps en temps]. Et non-seulement il agissait ainsi en ce qui le concernait personnellement, mais il attirait auprès d'Hypatie beaucoup de fidèles, et recevait chez lui les incrédules.

« Or, un certain jour on donnait un spectacle, sur l'ordre d'Oreste, le préfet de la ville, qui suivait les coutumes de la population (étrangère) d'Alexandrie[2], et tous les habitants de la ville étaient réunis au théâtre. Cyrille, le patriarche, qui avait succédé à

[1] ንዋየ ፡ ተውኔት ፡. On trouve un renseignement relatif aux connaissances musicales d'Hypatie, dans Suidas, s. v. Ὑπατία, éd. de Kuester, t. III, p. 533.

[2] ወበእሐቲ ፡ ዕለት ፡ እንዘ ፡ ይገብሩ ፡ ትፍሥሕተ ፡ በምግባረ ፡ ተውኔት ፡ በእንተ ፡ አርጡስ ፡ ሥዩመ ፡ ሀገር ፡ ወውእቱ ፡ ገብረ ፡ በከመ ፡ ምግባረ ፡ እሕዛብ ፡ ዘሀለዉ ፡ በሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡. Cette phrase n'offre pas un sens satisfaisant. Mais on peut voir ce que l'auteur a dit, ou voulu dire, par le passage de l'Histoire ecclésiastique de Socrate (lib. VII, cap. XIII) qui se rapporte à ces événements. Le préfet tenait habituellement ses audiences de police au théâtre, le jour du sabbat, jour férié des juifs, qui s'y trouvaient toujours en grand nombre. C'est ce que notre texte exprime par les paroles « et il suivait les coutumes de la population étrangère d'Alexandrie. » Ce sont ces ordonnances que Cyrille désirait connaître, et Hiérax venait au théâtre pour lui en faire le rapport. Les mots ይገብሩ ፡ ትፍሥሕተ ፡ በምግባረ ፡ ተውኔት ፡ sont peut-être la traduction inexacte d'une phrase analogue à celle qu'on lit dans Socrate : *πολιτείαν ἐν τῷ θεάτρῳ ποιοῦντος*. Le mot *πολιτεία* ayant été mal compris par plusieurs auteurs, il ne serait pas étonnant que le traducteur arabe de notre t xte en eût ignoré le véritable sens.

Théophile, désirait être exactement informé à ce sujet. Il y avait un chrétien, nommé Hiérax (በሬክስ ፡), homme instruit et capable, qui avait l'habitude de railler les païens, qui était entièrement dévoué à l'illustre patriarche et, de plus, versé dans la connaissance de la doctrine chrétienne. Hiérax s'étant rendu au théâtre, les juifs, en le voyant, s'écrièrent : Cet homme n'est pas venu ici dans une bonne intention ; il veut exciter des troubles ! Oreste, le préfet, qui haïssait les enfants de la Sainte Église, fit saisir Hiérax et fit soumettre publiquement, au théâtre, cet homme innocent à la torture. Cyrille fut très-irrité contre le préfet de la ville, non-seulement à cause de ce fait, mais aussi parce qu'il avait fait tuer un vénérable moine du monastère de Barnôdj [1], nommé Ammonius (ሞንዮስ ፡), et d'autres moines. Lorsque le gouverneur de la ville [2] en fut informé, il fit dire aux juifs de cesser leurs hostilités contre l'Église [3]. Ceux-ci, confiant en la protection du magistrat qui était d'accord avec eux, ne tinrent aucun compte de cet avertissement, et pour comble de scélératesse, ils complotèrent un massacre des chrétiens, au moyen d'un guet-apens. Ayant posté des hommes affidés, pendant la nuit, dans toutes les rues de la ville, certains d'entre eux se mirent à crier

[1] በርኖጅ ፡. Pernodj est le nom du désert de Nitrie chez les Coptes.

[2] መኰንን ፡ ሀገር ፡ parait désigner le gouverneur militaire.

[3] D'après le récit de Socrate, cet avertissement fut donné aux juifs par le patriarche Cyrille.

que le feu avait pris à l'église de S. Athanase l'apostolique[1], et ils appelaient les chrétiens au secours. Les chrétiens, ignorant la perfidie des juifs, sortirent, et aussitôt les juifs tombèrent sur eux, les massacrèrent et firent un grand nombre de victimes. Au matin, lorsque les autres chrétiens connurent le crime, ils se rendirent auprès du patriarche, et tous les fidèles ensemble se portèrent, pleins de colère, vers les synagogues des juifs, s'en emparèrent, les sanctifièrent et les transformèrent en églises, à l'une desquelles on donna le vocable de S. Georges. Quant aux assassins juifs, on les chassa de la ville, après les avoir dépouillés de leurs biens, sans que le préfet Oreste pût les protéger.

« Ensuite, le peuple des fidèles, conduit par Pierre le magistrat[2], qui était un parfait serviteur de Jésus-Christ, se mit à la recherche de cette femme païenne qui, par ses artifices, avait séduit les habitants et le préfet. Ces hommes, ayant découvert l'endroit où elle se trouvait, s'y rendirent, l'arrachèrent de sa chaire et la traînèrent à la grande église, nommée Cæsaria[3]. Cela se passait pendant le carême. Puis, l'ayant dépouillée de ses vêtements, ils la traînèrent dans les rues de la ville jusqu'à ce qu'elle mourût, et

[1] Socrate dit : ἡ ἐπώνυμος Ἀλεξάνδρου ἐκκλησία... .

[2] መኰንን. D'après Socrate, *l. c.*, chap. xv, ce Pierre était lecteur, ἀναγνώστης.

[3] Sur l'église de Cæsaria ou de Cæsarion, voyez ci-dessus, cahier octobre-novembre-décembre 1877, p. 515. — Épiphane, *Adversus Hæreses*, lib. II, tome II, hæres. LXIX, cap. II. — *Eutychii Annales*, t. I, p. 301, t. II, p. 502.

portèrent son corps à un lieu appelé Cinaron (ኢኪን ያሮን ፡), où ils le brûlèrent. Toute la population entoura le patriarche Cyrille, et l'appela le *nouveau Théophile*, parce qu'il avait délivré la ville des dernières idoles[1]. »

Il y eut encore d'autres troubles, excités par les juifs, sous le règne de Théodose le Jeune. Dans une ville nommée ቆሚትራ ፡ ou ከምትርያ ፡, située entre Chalcis (ኬልቄዶንያ ፡[2]) et Antioche de Syrie, les juifs, pour tourner en dérision le crucifiement de Jésus-Christ, avaient fait mourir un enfant en l'attachant à une croix. Les chrétiens voulurent tirer vengeance du crime et de l'outrage, et il y eut beaucoup de morts des deux côtés. L'empereur donna aux préfets l'ordre de punir les juifs coupables. L'Histoire ecclésiastique de Socrate contient un récit circonstancié de cet événement[3], qui motiva plusieurs lois relatives aux juifs qu'énumère le Code théodosien.

Dans l'île de Crète, un imposteur juif, nommé

[1] Comparez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XIII-XV. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 536 A. — Théophane, col. 224. — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 640.

[2] Ou Chalybon ?

[3] *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XVI. — Comparez Théophane, *Chronogr.*, ad annum 5908 (*l. c.*, col. 228). — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 641. — Socrate écrit le nom de la ville Ἰνμεστάρ; Théophane et Cédrénus l'appellent Ἴμμος, qui est l'*Imma* de Ptolémée; dans Cassiodore (*Hist. tripartita*, lib. XI, cap. XIII) on lit : Mestar. Georges Ibn al-'Amîd, en sa chronique (ms. arabe de la Bibliothèque nationale, n° 751, fol. 230 v°), rapporte un fait analogue. Il raconte que, sous le règne de Théodose le Jeune, les juifs d'Alexandrie exhibèrent une idole (صنما) sur une croix. Peut-être, au lieu de صنما, faut-il lire صبيا.

ፊሲሲ ፡ ou ፊንክሲር ፡[1], se fit passer pour Moïse. Il prétendit conduire les juifs en Palestine, en renouvelant le miracle de la traversée de la mer Rouge. Socrate raconte la même aventure[2], et sa relation se trouve reproduite dans l'*Historia miscella*, ainsi que dans la chronique arabe de Georges Ibn al-ʿAmîd (Elmakin)[3]. Les deux textes sont presque identiques et proviennent évidemment de la même source. Seulement Jean de Nikiou fixe la date de l'événement par le pontificat d'Atticus, patriarche de Constantinople, tandis que Socrate le place sous le patriarche Maximien. Le nom du faux prophète n'a pas été transmis par Socrate.

Le chapitre LXXXVII (fol. 100) débute par la célèbre histoire de la pomme qui fit naître la discorde au sein de la famille impériale et fut la cause d'une suite d'événements fort importants. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce récit[4], comme il a un certain mérite littéraire, et que l'auteur monophysite l'a fait suivre de quelques remarques intéressantes, nous allons en donner la traduction.

[1] Le ms. du British Museum, que M. W. Wright a bien voulu examiner, donne de ce nom les mêmes formes différentes.

[2] Lib. VII, cap. XXXVIII.

[3] *Historia miscella* (*Patrologia latina*, t. XCV), col. 958 et suiv. — Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 751, fol. 229.

[4] Les raisons que Gibbon a fait valoir contre l'authenticité de cette histoire (voyez *The history of the decline and fall of the Roman empire*, ed. by Rev. H. H. Milman, Lond., 1838, t. V, p. 404) n'ont pas une grande portée.

« L'empereur Théodose, dans sa première jeunesse, lorsqu'il apprenait les Saintes Écritures inspirées par Dieu, avait eu pour compagnon d'études un enfant nommé Paulin (ጳሊኖስ፡, ጰሊኖስ ፡), fils d'un ministre (ወዚር ፡), et les deux enfants avaient grandi ensemble. L'empereur Théodose aimait Paulin, et il lui avait conféré la dignité de troisième empereur, fonction qui est appelée ደምሬክስ ፡[1]. Paulin dînait souvent avec l'empereur et l'impératrice, tant était grande l'intimité qui existait entre eux. Or, il arriva qu'un jour, Paulin étant malade, on apporta [à l'empereur, de la part] d'un fonctionnaire qui était estimé de lui, une pomme, quoique ce ne fût pas la saison des fruits, dont l'empereur et les officiers de la cour[2] qui la voyaient admiraient la beauté. L'empereur, après avoir donné cent pièces d'or à celui qui l'avait apportée, l'envoya à sa femme, et celle-ci l'envoya à Paulin, parce qu'il était malade et qu'elle

[1] Je ne saurais dire avec certitude quel est le mot grec et quelle est la fonction que représente ce mot étrange. Les historiens sont d'accord pour attribuer à Paulin la dignité de *μάγιστρος* (*magister officiorum*), position plus élevée que celle de *patrice*, et approchant de la dignité impériale. Il ne serait pas impossible, du reste, que ce mot de ደምሬክስ ፡ ne fût une forme très-altérée de *μάγιστρος*. On pourrait penser aussi à *δομέστικος* ou *μέγας δομέστικος*. Cependant ce dernier titre ne paraît pas avoir été en usage avant le règne d'Héraclius. Si la première lettre (ይሰመይ ፡ በደምሬክስ ፡) devait être considérée, non comme la préposition በ, mais comme faisant partie du mot grec transcrit, nous aurions peut-être ici un des termes de dignités composés avec *πρῶτος*.

[2] ሠራዊት ፡. Bien que quelques auteurs parlent ici du Sénat (*σύγκλητος*), il me semble qu'il s'agit plutôt des officiers composant la cour ou la suite de l'empereur.

avait une grande affection pour lui. Paulin ignorait que c'était un cadeau que l'empereur avait fait à l'impératrice. Puis l'empereur, étant venu pour lui rendre visite, vit chez lui la pomme. Il rentra aussitôt au palais, fit appeler l'impératrice et lui dit : Où donc est la pomme que je t'ai donnée? L'impératrice, craignant que l'empereur ne fût mécontent d'elle, voulut lui cacher la vérité et dit : Je l'ai mangée, ne croyant pas que tu m'en demanderais compte. — Ne l'as-tu pas envoyée à quelqu'un? demanda l'empereur. Elle nia de nouveau. Alors l'empereur fit chercher cette pomme, et l'impératrice Eudoxie fut couverte de confusion. Les deux époux vécurent pendant longtemps dans la discorde et l'affliction. Enfin l'impératrice exposa à l'empereur ce qui s'était passé et en affirma la vérité par un terrible serment. Elle sut le convaincre que, si elle ne lui avait pas d'abord dit la vérité, c'était parce qu'elle avait craint son mécontentement.

« Paulin, de son côté, était fort inquiet, et il dit en lui-même : Il vaut mieux pour le malade qu'il demeure en sa maladie. Et lorsqu'il fut rétabli, il conçut de mauvais desseins; car il maltraita Mar-Basilios, l'un des solitaires du désert, qui l'avait repoussé comme étant hérétique[1]. Quelque temps après, l'empereur fut averti que Paulin nourrissait de mauvais desseins, qu'il songeait à usurper le trône et à exciter une révolte. En conséquence, il lui fit tran-

[1] Il y a ici une lacune ou un malentendu. Le fait mentionné dans la dernière phrase est d'ailleurs inconnu.

cher la tête, ainsi que Paulin avait voulu agir lui-même avec l'empereur, l'ami de Dieu. L'impératrice Eudoxie et l'empereur Théodose avaient eu pour lui une grande affection et l'avaient comblé d'honneurs[1]. »

On sait que, par suite de cet événement, Eudoxie n'ayant pas su établir son entière innocence, et ayant en outre, par ses intrigues, éloigné Pulchérie du palais, il y eut en fait séparation des deux époux[2]. Mais notre auteur monophysite, pour lequel Théodose et Eudoxie étaient les modèles des souverains, affirme hardiment que cette version est fausse et que le divorce, qu'il n'était cependant pas possible de nier, avait un autre motif : « Des historiens peu véridiques, dit-il, des hérétiques, ont faussement prétendu que Paulin a été mis à mort à cause de l'impératrice Eudoxie. Mais l'impératrice Eudoxie était sage et chaste, sans tache et parfaite en toutes ses actions. — L'empereur Théodose envoya une lettre au désert de Scété, en Égypte, pour demander aux Saints s'il aurait un descendant mâle qui régnerait après lui. Les Saints lui répondirent : Lorsque tu auras quitté ce monde, la foi de tes pères sera changée. Comme Dieu t'aime, il n'a pas voulu t'accorder

[1] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 532. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 801 et suiv. — Théophane, *Chronogr.* ad ann. 5940 (*l. c.*, col. 260). — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 641. — Joann. Zonaras, *Annales*, lib. XIII, cap. XXIII.

[2] D'après une notice de Suidas (s. v. Πουλχερία), il paraîtrait que Paulin lui-même n'avait pas été étranger aux intrigues dont Pulchérie avait été la victime.

de fils qui serait dans le péché. Cette réponse affligea profondément l'empereur Théodose et sa femme, qui cessèrent tout commerce conjugal et vécurent dans un parfait accord et dans la chasteté.»

Je ne sais d'où Jean de Nikiou a tiré ce récit, qui ne se trouve mentionné dans aucune autre chronique, mais qui a été reproduit avec certains développements dans le synaxare jacobite[1].

L'auteur rapporte ensuite (fol. 100 v°) la retraite d'Eudoxie à Jérusalem. Après le mariage de sa fille Eudoxie avec Valentinien, empereur d'Occident, elle demanda à Théodose la permission de faire un pèlerinage aux lieux saints, afin d'accomplir un vœu qu'elle s'était imposé. L'empereur y consentit, écrivit aux magistrats des différentes provinces, leur ordonnant de la recevoir dignement, et invita Cyrille, patriarche d'Alexandrie, à l'accompagner à Jérusalem, à la bénir et à la guider dans l'accomplissement des bonnes œuvres. A Jérusalem, Eudoxie fit restaurer les églises, construire des laures et des couvents, et des hospices pour les pèlerins, et relever les murs de la ville. Puis elle se retira du monde et vécut dans la solitude. L'empereur, de son côté, se livrait au jeûne et à la prière; il chantait des hymnes et des cantiques et pratiquait la vertu. Les deux sœurs de l'empereur Théodose, Arcadie et Marina,

[1] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 90, fol. 122 v° et suiv. (26° jour du mois de touba). — Ms. éthiopien de la Bibliothèque nationale, n° 126, fol. 160 et suiv. — Comparez *Catalogue des mss. éthiopiens de la Biblioth. nat.*, p. 174.

étaient mortes avant qu'Eudoxie eût quitté le palais.

On voit que Jean de Nikiou, partageant l'erreur de Jean Malala et de l'auteur de la Chronique pascale, ne connaît qu'un seul voyage d'Eudoxie, tandis qu'il est bien établi, d'après les meilleures sources, que l'impératrice a fait un premier pèlerinage en 438 ou 439, après le mariage de sa fille, et qu'elle n'a quitté le palais d'une manière définitive qu'après la mort de Paulin, qui eut lieu en 440. Les auteurs byzantins sont en désaccord sur la date de la séparation de Théodose et d'Eudoxie. Théophane, qui pour cette partie de l'histoire de l'empire paraît le mieux instruit, donne la date de 442. Mais en ce qui concerne la mort des deux sœurs de Théodose, la donnée de l'évêque de Nikiou ne peut être exacte; car la Chronique pascale, suivie par le comte Marcellin en son Abrégé chronologique, fixe avec une grande précision l'époque de la mort de Marina sous le consulat de Protogène et d'Asturius, à la 308ᵉ Olympiade, indiction II, la quarante-deuxième année du règne de Théodose[1].

[1] Voyez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XLVII. — Marcellin. com., *Chron.* ad ann. 439 et 440. — Joann. Malala, col. 532 et suiv. — *Chron. pasch.*, col. 804 et suiv. et 808. — Théophane, *Chronogr.* ad ann. 5927 et 5942 (*Patrol. gr.*, t. LXXXVI, col. 244 et 264). — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XX-XXII (*l. c.*, col. 2473 et suiv.). — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 653. — La Chronique pascale et Marcellin désignent Mariana comme l'épouse de Valentinien. Cette erreur n'enlève rien à la valeur de la donnée chronologique de ces documents.

Après la mort de S. Cyrille, patriarche d'Alexandrie, et de Jean, patriarche d'Antioche, dit l'auteur (fol. 101), les douze évêques nestoriens d'Orient, qui niaient la Trinité et admettaient deux natures en Jésus-Christ, et qui s'étaient cachés du vivant de S. Cyrille, se montrèrent de nouveau. Les évêques hérétiques de Constantinople et d'autres villes se réunissaient en secret et disaient que ce n'était pas dans une pensée de piété que l'empereur et l'impératrice s'étaient séparés, mais en discorde, à cause de Paulin. L'empereur, de son côté, irrité contre le patriarche Flavien et les évêques de son parti, les accusait d'avoir rallumé la flamme nestorienne déjà éteinte. Pulchérie, sœur de l'empereur Théodose, protégeait le patriarche Flavien. Toutefois, elle ne pouvait pas le protéger ouvertement, car l'empereur haïssait les dyophysites, de sorte que ceux-ci ne réussirent pas à propager leur doctrine.

L'esprit de parti qui a induit notre auteur à justifier, malgré les témoignages les plus formels, la conduite de l'impératrice Eudoxie (laquelle, plus tard, pendant son séjour à Jérusalem, embrassa ouvertement la doctrine d'Eutychès), l'a porté aussi à noircir la mémoire de Pulchérie. Nous venons de voir qu'il l'accuse d'avoir protégé le nestorianisme[1]. Voici un autre exemple de sa prévention passionnée contre cette princesse.

[1] Pulchérie avait, au contraire, des griefs personnels contre Nestorius (voyez Suidas, s. v. Πουλχερία) et employa son influence pour faire condamner sa doctrine.

On sait que Pulcherie, qui avait dirigé avec tant de sollicitude l'éducation de son jeune frère et qui ne cessa jamais de veiller sur lui, désirant corriger l'indolence de Théodose, lequel signait souvent des décrets sans en avoir pris connaissance, imagina, un jour, de faire sanctionner par la signature impériale un ordre fictif déclarant l'impératrice Eudoxie son esclave[1]. Ce fait, qui se passa probablement à un moment où la plus grande intimité régnait encore dans la famille de Théodose, n'eut d'ailleurs aucune suite. Jean de Nikiou, dénaturant audacieusement les faits, raconte ce qui suit : « Pulchérie, sœur de l'empereur, lui demanda un jardin, car elle suivait la voie du péché, et l'empereur lui accorda sa demande. Alors elle forgea un document dans lequel il était dit que l'empereur lui donnait tout le palais de l'impératrice, ses clos et ses champs, et elle remit cette pièce à l'empereur, pour qu'il la signât[2]. Lorsque le document eut été lu devant le Sénat, Pulchérie se leva, s'avança hardiment au milieu des hommes et reprocha impudemment à l'empereur d'accomplir les actes du gouvernement avec négligence. Quand l'empereur prit la pièce pour la lire

[1] Voyez Suidas, *l. c.* — Georg. Cédrén., *Hist. compend.*, *l. c.*, col. 653 A. — Georges Hamartolus, *Chronicon*, *l. c.*, col. 748. — Mich. Glycas, *Annales*, éd. de Paris, p. 262. — Constantin Manassès, *Compend. histor.*, éd. de Paris, p. 55 et suiv. — Joannes Zonaras, *Annal.*, lib. XIII, cap. XXIII, éd. de Paris, t. II, p. 44.

[2] Si ce renseignement est authentique, la demande a dû être faite après l'exil d'Eudoxie et après la rentrée de Pulchérie au palais. L'auteur a combiné ainsi deux faits absolument différents.

et la signer, il y lut ces mots : l'impératrice Eudoxie est mon esclave. Il fut très-irrité contre sa sœur, tant à cause de son audace, que parce qu'elle avait manqué de pudeur. Il la fit arrêter et enfermer; puis il voulut que le patriarche lui imposât la main et l'ordonnât diaconesse. A la suite de cette affaire, il y eut de l'inimitié et une grande haine entre l'impératrice Eudoxie et Pulchérie, et l'empereur se sépara de sa sœur Pulchérie[1]. »

Le chapitre que nous venons de résumer se termine par une courte notice sur le faux concile d'Éphèse, la mort de Théodose, le règne de Marcien, le concile de Chalcédoine et la mort d'Eudoxie: « Ensuite l'empereur donna des ordres pour la convocation d'un second concile à Éphèse, et y appela Dioscore, patriarche d'Alexandrie, successeur de Cyrille. Flavien, patriarche de Constantinople; Eusèbe, évêque de Dorylée (አእላቅ ፡ ዘዶርሊ ፡); Domnus (ደምኖስ ፡), patriarche d'Antioche; Ibas (የአስ ፡), Jean, Théodoret et ማጸዶስ ፡, évêques d'Orient, furent déposés[2]. — Après cela, l'empereur Théodose

[1] Sur les dissensions entre Théodose et Pulchérie, voyez Théophane, *l. c.*, col. 256 et suiv., 264 et suiv. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 653C. — Joann. Zonaras, *l. c.*, t. II, p. 44.

[2] Au lieu de Jean, il faut peut-être lire : Irénée; car Évagrius, en son Histoire ecclésiastique (lib. I, cap. x), mentionne parmi les évêques excommuniés Daniel, évêque de Carrhes; Irénée, évêque de Tyr, et Aquilin, évêque de Byblos. Il est vrai qu'Irénée avait été déposé antérieurement, en vertu d'un édit impérial; mais cette condamnation n'avait pas encore été confirmée par un concile. (Voyez Baronius, *Annales*, t. VIII, ann. 449, n° CIII. — Valois, *Adnotat.*

tomba malade et mourut; il quitta cette vie et alla retrouver le Seigneur. Et tandis que l'impératrice Eudoxie vivait dans la retraite, aux lieux saints de Jérusalem, Pulchérie s'empara audacieusement de l'autorité, sans le consentement de Valentinien, empereur de Rome, ni celui des magistrats et du sénat. Elle épousa Marcien le tribun (ሊቀ ፡ ሠራዊት ፡), lui mit la couronne sur la tête et le nomma empereur. Elle devint sa femme et perdit sa virginité[1]. L'empereur, avant sa mort, l'avait fait garder, malgré elle, afin qu'aucun homme étranger n'eût accès auprès d'elle et n'usurpât son empire. »

Le récit suivant a été probablement imaginé par quelque auteur monophysite : le jour de l'avénement de Marcien, il y eut, sur toute la terre, une obscurité pareille à l'obscurité qui était tombée sur l'Égypte, du temps de Moïse, et qui dura depuis la première heure du jour jusqu'au soir. La population de Constantinople, consternée, croyait que la fin du monde était arrivée.

L'empereur Marcien, est-il dit ensuite, convoqua un concile dans la ville de Chalcédoine. Six cent quarante-sept évêques s'y réunirent. Dioscore, patriarche d'Alexandrie, fut déposé, et le nom de Flavien, mort en exil, du temps de Théodose, l'empe-

ad Evagr., *l. c.*) — Mâdyoûs est évidemment un nom altéré, peut-être celui d'*André*. (Comparez Théophane, *l. c.*, col. 261.)

[1] Cette dernière assertion, contredite par le témoignage unanime des auteurs de toute nuance, doit être considérée comme une vraie calomnie. Elle a été reproduite par Grégoire Barhébræus (voyez *Chronicum syriacum*, éd. de Bruns et Kirsch, p. 77).

reur bienheureux, fut inscrit dans les diptyques. Il y eut des troubles à Constantinople et chez tous les peuples, et Marcien mourut, après une maladie de cinq mois et après avoir régné six ans. Pulchérie était morte avant lui. Vers ce temps mourut aussi, à Jérusalem, l'impératrice Eudoxie, illustre par ses vertus et par la pureté de sa foi. Elle refusa de communiquer avec Juvénal (ዩቬናልዮስ ፡), évêque de Jérusalem, et avec ceux qui avaient assisté au concile de Chalcédoine; car elle savait qu'ils avaient changé la foi véritable de nos saints Pères et des empereurs orthodoxes. Elle ne voulut être bénie que par les moines-prêtres qui communiquaient avec Théodose, « patriarche d'Alexandrie[1]. »

Après la mort de Marcien, dit l'auteur au commencement du chapitre LXXXVIII (fol. 102), régna Léon le Grand. Sous son règne, la ville d'Antioche fut couverte de ruines (ረሐስት ፡), par suite d'un tremblement de terre[2]. Il y eut aussi une pluie de feu (በረቅ ፡) dans la ville de Constantinople (c'est-à-dire la fameuse pluie de cendres qui eut lieu quelques années plus tard) et un grand incendie qui s'étendait d'un rivage à l'autre, menaçant même le palais im-

[1] Il s'agit de Theodose, moine d'Alexandrie, qui avait chassé de Jérusalem l'évêque Juvénal.

[2] Ce tremblement de terre eut lieu dans la 506ᵉ année de l'ère d'Antioche, 450 de J. C. — Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 549. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XII (*l. c.*, col. 2536). — Théophane, *Chronogr.*, col. 280. — Georg. Cédrénus, *Hist. compend.*, *l. c.*, col. 661.

périal, et pendant lequel l'empereur se transporta à l'église de S. Mammès, où il demeura six mois[1].

L'empereur Léon, est-il dit, promulgua une loi relative à la sanctification du dimanche, défendant pour ce jour toute sorte de spectacles et de musique. Cette mention est incomplète; car ladite loi, confirmant et renforçant deux lois antérieures de Théodose Ier et de Théodose le Jeune, concernait non-seulement les divertissements publics, mais aussi certains actes de la vie publique et civile[2]. Puis on lit : « Et il expulsa les Ariens de toutes les provinces de son empire, et défendit à tous ses sujets de les laisser entrer dans les églises. » Jean Malala et la Chronique pascale parlent également de la persécution des Ariens par Léon, mais seulement des Ariens Exocionites, c'est-à-dire ceux qui, depuis les temps du grand Théodose, demeuraient hors des murs de Constantinople[3]. Toutefois, ces deux textes disent aussi que Léon envoya *partout* (πανταχοῦ) des édits qui défendaient aux Ariens d'avoir des églises et de se réunir[4]. On voit que chacune des deux parties de la phrase que nous venons de reproduire renferme un malentendu.

[1] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 553. — *Chron. pasch.*, col. 828 C, 829. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XIII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 300. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 664.

[2] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 552 C. — *Chron. pasch.*, col. 825. — Cod. Justin., C. L. III, tit. XII, 9. *De diebus festis.*

[3] Sur les Ariens Exocionites, voy. Du Cange, *Constant. christiana*, lib. II, p. 171 et suiv.

[4] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 553 B. — *Chron. paschale*, col. 828.

L'histoire de la conversion du philosophe Isocase au christianisme est présentée avec certains développements, mais aussi avec plusieurs erreurs et omissions. Il est inutile de nous y arrêter[1].

Les troubles religieux et les graves événements qui eurent lieu à Alexandrie, à la suite du concile de Chalcédoine[2], sont racontés dans notre texte, au point de vue monophysite, ainsi qu'il suit :

« Lorsque l'empereur Léon apprit que des troubles et des meurtres avaient eu lieu à Alexandrie, du temps de Marcien, au sujet du concile de Chalcédoine, et que les habitants, voulant maintenir la foi orthodoxe en une seule nature de Jésus-Christ, avaient tué Protérius, l'évêque des Chalcédoniens (cet évêque avait été d'abord archiprêtre[3] à Alexandrie, et, lorsqu'il eut signé le rescrit impérial, les Chalcédoniens l'avaient élu évêque; mais la population orthodoxe s'était soulevée contre lui, l'avait tué et avait brûlé

[1] Voyez, sur l'aventure d'Isocase, *Joann. Mal. chronogr.*, col. 549 et suiv. — *Chron. pasch.*, col. 821 et suiv. — Théophane, *l. c.*, col. 292. — Georg. Hamartolus, *l. c.*, col. 757. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 665. Dans notre texte, le mot *quæstor*, Κυεσ7ώριος, a été pris pour le nom du père d'Isocase : **እንጦዲስዩስ ፡ ወልደ ፡ ኪስጦር ፡**. Le mot κτήτωρ est traduit par **መተርጕም ፡**, etc.

[2] Voyez, sur ces événements, Theod. Lector, *Patrol. gr.*, t. LXXXVI, pars prior, col. 169. — Comparez Zacharias Rhetor, dans Land, *Anecdota syr.*, t. III, p. 134. — Victor Tununensis, *Chronicon* (*Patrol. lat.*, t. LXVIII), col. 943. — Liberatus Diac., *Breviarium*, cap. XV et XVI (*Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 1017). — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. V et VIII (*l. c.*, col. 2509 et 2521). — *Chronicon pasch.*, col. 833 et suiv. — Théophane, *Chronogr.*, col. 272, 280.

[3] **ቆሞስ ፡**.

son corps), il nomma patriarche Timothée, disciple de Dioscore. Timothée était un ancien moine du couvent de Calmôn et prêtre. Il fut élu, après la mort de Dioscore, lequel avait été déposé illégalement par l'empereur Marcien et son concile. Timothée ne reconnut pas le concile des Chalcédoniens qui troublait le monde entier[1].

« Puis l'empereur Léon adressa une lettre à tous les évêques, et les adjura de lui faire connaître exactement leur opinion sur le concile de Chalcédoine[2]. Mais comme les évêques craignaient l'empereur, ils cachèrent leur sentiment et ne se prononcèrent pas, à l'exception de deux évêques. L'un, nommé Eustathe...[3], homme d'une haute intelligence et très-

[1] Il n'est pas exact que Timothée ait été nommé par l'empereur, ni qu'il soit monté sur le siége pontifical immédiatement après la mort de Dioscore. En effet, Dioscore mourut, à Gangres, en 454, et Timothée Élure ne revint à Alexandrie qu'en 457. Les auteurs jacobites, sans doute pour ne point admettre d'intervalle entre la mort de Dioscore et l'avénement de Timothée, son successeur monophysite, donnent au pontificat du premier une durée de 14 ou de 16 ans. — Le renseignement sur le séjour de Timothée au couvent de Calmôn sert à compléter le récit donné par Théodore le Lecteur, Théophane et Cédrénus, sur les jongleries pratiquées par ce moine pour obtenir le siége d'Alexandrie.

[2] L'auteur monophysite a omis, sans doute sciemment, une circonstance importante, à savoir que ladite lettre (voyez Zacharias Rhetor, *l. c.*, p. 138-139. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. IX. — Comparez Liberatus Diac., *Breviarium*, *l. c.*, col. 1018. — Labbe, *Concil. coll.*, t. IV, col. 1835) demande aussi l'avis des évêques sur l'élection de Timothée Élure.

[3] እስጣትዮስ ፡ ዋጥስ ፡. Il s'agit probablement d'Eustathe évêque de Béryte, qui n'avait adhéré que tard au concile de Chalcédoine, et dont le nom figure parmi ceux des évêques auxquels la lettre de Léon avait été adressée.

versé dans l'Écriture sainte, fit connaître à l'empereur son opinion sur Marcien, à savoir que c'était sous l'inspiration de la crainte que les évêques de Chalcédoine avaient changé la foi, de façon à jeter le trouble dans le monde et dans toutes les églises. Le second évêque qui osa répondre, était Amphiloque, de la ville de . . .[1]. Tous les autres évêques, sujets de l'empire, s'abstinrent de déclarer[2] ouvertement que ce fut la tyrannie de l'empereur Marcien et la crainte du pouvoir impérial qui avaient déterminé les évêques à agir à Chalcédoine comme ils avaient agi.

« En ce temps, vivait Eutychès le Nestorien, qui s'appliquait à être damné, au lieu de s'appliquer à apprendre l'Écriture sainte qu'il ne savait pas[3].

« Le patriarche Timothée, en arrivant à Alexandrie, fut arrêté et conduit dans un lieu nommé Chersonèse[4], où on le fit demeurer; et il y eut des

[1] ፊልጎስ ፡ ዘሀገረ ፡ መፍልዩስ ፡. La forme ፊልጎስ ፡ représente évidemment le nom d'Amphiloque, évêque de Sidon, qui, en effet, répondit à la lettre de Léon dans le sens indiqué par notre auteur (voyez Zacharias Rhetor, dans Land, *l. c.*, p. 142. — Évagrius, *l. c.*, cap. x). Mais je ne sais comment expliquer መፍልዩስ ፡.

[2] እይድእም ፡ pour ኢእይድእም ፡.

[3] Voilà un exemple des jugements des Jacobites sur cet hérésiarque. Voyez à ce sujet Renaudot, *Hist. patriarch. Alexandr. jacobit.*, p. 115 et suiv. — Comparez Zacharias Rhetor, dans Land, *l. c.*, p. 99 et suiv. — Evagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. v, *in fine*. Nous savons, d'ailleurs, par un passage de Léonce le Scholastique (*De sectis*, actio V, *Patrol. græca*, t. LXXXVI A, col. 1228) que Timothée Élure avait anathématisé également le concile de Chalcédoine et le patriarche Eutychès.

[4] ጊርጊስማንስ ፡. Timothée fut d'abord exilé à Gangres, puis à

émeutes et des luttes à Alexandrie. Le préfet de la ville qui avait usé de violence contre le saint patriarche Timothée tomba en pourriture et mourut[1]. Les habitants disaient alors que le mal qu'il avait souffert était un châtiment de Dieu très-haut, à cause du traitement infligé au serviteur de Dieu, le patriarche Timothée, afin que tous les hommes reconnaissent que Dieu veille sur ses élus et qu'il punit les oppresseurs.

« Basilisque, l'un des successeurs de Léon, qui prit pour collègue, pendant peu de temps, son fils Marc...[2], rappela le saint patriarche Timothée du lieu où il avait été exilé par Léon le Grand. Lorsque Timothée fut amené à Constantinople, avec tous les honneurs et toute la pompe sacerdotale, tout le

Chersonèse. Je suppose que c'est ce dernier nom que représente la forme éthiopienne ጊርጊስማንስ ፡.

[1] C'était Stilas, préfet augustal ou, d'après Zacharie le Rhéteur, commandant de l'armée. (Voyez Libératus, *l. c.*, col. 1019. — Zacharias Rhetor, *l. c.*, p. 144.)

[2] J'ai remplacé par des points une phrase incidente dont je n'ai pas saisi le sens, et qui est ainsi conçue : ወሰበ ፡ ተሰንአወት ፡ ምስሌሁ ፡ እንተ ፡ ዋሪና ፡ ሰእለቶ ፡ ለታእውግስጦስ ፡ ርእሰ ፡ መሳፍንት ፡ ንጉሥ ፡ ወንሥእት ፡ ሚመተ ፡ ዘይሰመይ ፡ በፐረት ። On peut croire qu'il était question, en ce passage, de Patrice, maître des offices, et amant de Vérine. Un extrait de l'Histoire de Candidus conservé dans la Bibliothèque de Photius (*Patr. gr.*, t. LXXXV, col. 1749) nous apprend que Vérine, lors de sa conspiration contre le gouvernement de Zénon, aurait eu l'intention de mettre sur le trône Patrice, mais que le Sénat choisit Basilisque. Il est possible qu'elle ait renouvelé sa tentative et qu'elle ait voulu obtenir pour son amant, de la complaisance de Basilisque, le titre de César ou d'Auguste. Voilà, peut-être, ce qui était indiqué dans le texte original de Jean de Nikiou.

sénat et le peuple lui firent accueil. Une lettre-circulaire fut adressée à tous les évêques avec l'ordre de chasser ceux qui admettaient la foi des Chalcédoniens, de les excommunier et de les rejeter. Saint Timothée et ses pieux compagnons firent à l'empereur Basilisque cette déclaration prophétique : Le jour où tu renieras la foi déposée dans cet écrit, ton gouvernement sera ébranlé et ta fin sera proche. L'empereur répondit : Je ne renierai jamais cette foi. Mais je convoquerai un concile à Jérusalem, afin que la foi orthodoxe soit fermement et définitivement établie. Ayant reçu cette promesse, le saint patriarche Timothée se rendit à Alexandrie et occupa son siége, gardant la profession de foi écrite au nom de l'empereur. L'empereur Basilisque, s'étant laissé séduire par des dons, manqua à sa parole ; il détruisit ce qu'il avait précédemment établi, et il ne convoqua pas de concile à Jérusalem, comme il avait promis au patriarche Timothée de faire. Au contraire, il écrivit une autre lettre par laquelle il ordonna de laisser les Chalcédoniens dans leur foi et de les respecter. En conséquence, la prédiction du vénérable Père Timothée et de ses pieux compagnons s'accomplit. Il y eut à Constantinople une peste qui fit tant de victimes, qu'il manqua de gens pour enterrer les cadavres qui infectaient l'air. La ville de Gabala, en Syrie, fut détruite par un tremblement de terre. Puis Zénon, empereur de Rome, se mit en campagne, s'empara de l'Isaurie, rassembla une nombreuse armée et marcha sur Constantinople..... »

Telle est la version monophysite et pour ainsi dire légendaire de cet épisode de l'histoire de l'empire d'Orient. Il suffit de la comparer avec les récits des auteurs que nous appelons orthodoxes, pour reconnaître que l'évêque de Nikiou, orthodoxe à un autre point de vue, n'a pas respecté la vérité[1]. La suite du récit présente le même caractère :

Zénon, arrivé à አናኪያ ፡ (Antioche?), fit arrêter le patriarche Pierre, pour apprendre de lui les desseins de Basilisque. Celui-ci envoya contre Zénon Armatius (ou Harmatius) et ስርዓጦስ ፡ (?), avec un grand nombre de troupes du palais. Ces deux officiers l'ayant trahi[2], il fut jeté par sa sœur Vérine dans une citerne. Il se réfugia avec sa femme Zénodie et ses enfants dans un baptistère; puis il fut exilé à Limnès[3] en Cappadoce, où on le fit mourir de faim avec sa famille.

[1] Voyez Théodore le Lecteur, col. 180 et suiv. — Victor Tunnunensis, *l. c.*, col. 944-945. — *Joann. Mal. chronogr.*, col. 561 et suiv. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. III à VIII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 301 et suiv. — Georg. Cédrénus, *Hist. compend.*, col. 672.

[2] Il y a, dans ce passage, un étrange malentendu, sans parler de celui qui consiste à présenter Zénon comme un conquérant s'emparant du trône de Byzance pour la première fois. Il est dit que les deux généraux firent jurer Zénon de ne pas les trahir. C'est Basilisque qui avait exigé d'Armatius un tel serment. L'on conçoit qu'il ne rentre pas dans notre tâche de relever toutes les erreurs imputables soit aux traducteurs, soit à l'auteur lui-même.

[3] Les auteurs anciens ne sont pas d'accord sur le lieu d'exil de Basilisque. Le comte Marcellin, Jean Malala et l'auteur de la Chronique pascale donnent Limnès, comme notre chronique. Théodore le Lecteur écrit ἐν Βουσάμοις, Théophane, Κουκουσόν, etc. (Voyez Valesii *Adnotat. ad Theod. Lect.*, *l. c.*)

Pierre, le patriarche (d'Antioche), fut arrêté et exilé à Euchaïtès du Pont[1]; car il avait été lié avec Basilisque et l'avait soutenu; c'est lui qui l'avait couronné. C'est pourquoi Basilisque l'avait nommé patriarche. Comme il persécutait les partisans de Nestorius, les habitants de la ville le détestaient, et il fut massacré (lisez : Étienne, son troisième successeur, soupçonné d'être partisan de Nestorius, fut massacré) par le peuple et le clergé, dans un endroit appelé Barlaam (በርጠላሊስ ፡), le jour de la fête des Quarante martyrs, et son corps fut jeté dans l'Oronte (ዶሬጤስ ፡). Zénon nomma à sa place un patriarche appelé Calandion[2].

Armatius, lieutenant de Zénon, après le retour de celui-ci dans sa ville, se voyant à la tête du gouvernement, songea à se révolter, et Zénon le fit mettre à mort. Sur le point de partir pour la Perse, Zénon dépouilla Basilisque (ወቅስሊቅኩስ ፡), fils d'Armatius, de sa dignité de César, le fit ordonner métropolitain de Cyzique (ክስክስ ፡) et distribua ses biens[3].

Théodoric (ቴሬክውስ ፡), l'un des généraux attachés

[1] ኤክዴያ ፡. Jean Malala rapporte également (*l. c.*, col. 565) que Pierre Foulon fut exilé à Euchaïtès. La version exacte se trouve dans Théophane et Cédrénus. Pierre fut exilé à Pityonte; mais il s'échappa et se réfugia à l'église de Saint-Théodore d'Euchaïtès. (Voyez Théophane, *l. c.*, col. 309. — Georg. Cédrén., *l. c.*, col. 672 D.)

[2] Voyez Jean Malala, col. 565. — Théophane, col. 316.

[3] Comparez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXIV. — Basilisque est appelé plusieurs fois, dans notre texte, le *père* d'Armatius.

à አብሬብስንጦስ :[1], craignant de subir le même sort qu'Armatius, se mit à la tête de ses guerriers goths (አጀም :), du pays de ሚሬና :, s'empara de Sélymbrie (ዳሌመርባእ :) et de toute la Thrace, et après être resté longtemps à Sycène, sans pouvoir attaquer la ville de Byzance et l'empereur Zénon, se rendit à Rome, fit amener le roi des barbares nommé Odoacre[2], avec le consentement du sénat, s'empara de la ville de Rome, tua tous les barbares, et y exerça le gouvernement pendant quarante-sept ans, à titre de roi, à l'exclusion de tout autre roi, en soumettant la province à l'autorité de l'empereur Zénon, qu'il consultait pour toutes les affaires.

Suit le récit bien connu de la sentence sévère prononcée par Théodoric contre les juges qui avaient fait preuve de négligence dans le procès entre la veuve Juvénalia et le sénateur Formus.

Après la mort de Théodoric régna Athalaric, qui était de la secte des Ariens[3].

« L'empereur Zénon envoya ensuite un officier nommé ከስጡር :[4] (*quæstor*) à Alexandrie, pour amener auprès de lui le patriarche Timothée,

[1] Je ne sais si cette forme barbare représente réellement un nom propre, par exemple Basilisque, ou si c'est une mauvaise traduction de l'expression ὁ ἀπὸ ὑπάτων « ancien consul ».

[2] ወእምጽአ : ለሊቀ : በርበር : ኀቤሁ : ዘስሙ : ረግስ : ዘተሰምየ : እውጥዋንስ :. Jean Malala, col. 569 : . . . Ῥώμην τότε κατεχομένην ὑπὸ τοῦ Ὀδοάκρου ῥηγὸς τῶν Βαρβάρων. . . .

[3] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 569. — *Chron. pasch.*, col. 844. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXVII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 320-321.

[4] Ou ኬስጤር :

l'homme de Dieu. Lorsque le questeur se présenta devant le patriarche et lui dit que l'empereur l'appelait auprès de lui, le patriarche lui répondit : L'empereur ne me verra pas. Et aussitôt il tomba malade et mourut comme il avait dit. La population orthodoxe s'empressa d'élire un nouveau patriarche en la personne de Pierre l'archidiacre, surnommé Mongus[1]. Les magistrats de la ville voulurent le faire arrêter; mais il réussit à s'échapper d'entre les mains des soldats et il se réfugia dans la maison [de l'un] des fidèles. Il y eut des troubles dans la ville. Les partisans de Protérius, de leur côté, élurent un patriarche nommé Aïas (አይስ ፡) qui mourut peu de temps après. Alors ils nommèrent Jean Tabennesiote[2], qui obtint le siége d'Aïas en corrompant, lui aussi, les magistrats par des dons. Il jura qu'il ne prendrait pas l'avis de l'empereur Zénon au sujet du gouvernement de l'Église. Zénon, en apprenant cette parole, fut très-irrité et donna l'ordre de l'exiler. Alors Jean s'enfuit et se rendit à Rome.

« Acacius, patriarche de Constantinople, étant, à cette époque, en faveur auprès de Zénon, persuada à l'empereur d'écrire l'*Hénotique* (ዓብኒቆን ፡), c'est-à-dire la profession de foi des trois conciles de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse, en rejetant les autres conciles. A cette occasion [il rappela] de ዲናሩርያ ፡

[1] ዘተሰምየ ፡ (*sic*) ቢመርጎስ ፡.

[2] Il y a, dans ce passage, une lacune imputable au scribe du manuscrit : ወምእመናንዚ ፡ (*sic*) ዘይሰመይ ፡ ዮሐንስ ፡ እምዲይናሲ ሳውያን ፡.....

(S. Théodore d'Euchaïtès?) à Antioche le patriarche Pierre, qui précédemment avait pris la fuite[1]. Calandion, patriarche d'Antioche, dans la crainte d'être tué comme son prédécesseur Étienne, car il était Chalcédonien, s'enfuit. Le clergé et le peuple faisaient des vœux pour l'empereur Zénon, et le patriarche Pierre accepta l'Hénotique de l'empereur. Il y eut, de son temps, des troubles dans la ville (d'Antioche), à cause de la profession de foi écrite par l'empereur, prescrivant d'anathématiser le concile de Chalcédoine et le dogme abominable qui affirme qu'il y a deux natures en Jésus-Christ. L'édit de Zénon déclare que le Verbe de Dieu qui a été fait chair est d'une seule nature, et il ordonne de mentionner (dans la célébration de l'eucharistie) les évêques qui avaient été chassés.»

En ce qui concerne la mort de Timothée Élure, Zacharie le Rhéteur, Théophane, Georges Cédrénus et Eutychius la mentionnent sans indiquer qu'elle fût accompagnée d'aucune circonstance extraordinaire[2]. Évagrius nous apprend que l'empereur, en considération de l'âge avancé de Timothée, suspendit l'ordre

[1] Voici le texte du passage : ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ለጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘጐየ ፡ ቀድመ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ እንጽኪያ ፡ እም ሀገረ ፡ ዲናሩርያ ፡ ..... Au lieu de *il rappela*, on devra peut-être suppléer *il rétablit sur son siége* le patriarche Pierre, en supposant que Pierre Foulon avait quitté spontanément le lieu de son exil, pour revenir à Antioche.

[2] Zacharias Rhetor, dans Land, *l. c.*, p. 173. — Théophane, *Chronogr.*, col. 309 C. — Georg. Cédr., col. 672 D. — Eutychius, *Annales*, t. II, p. 106.

d'exil qu'il était sur le point de donner [1]; et Libératus, diacre de Carthage, en son traité sur les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, rapporte ce qui suit : *Postquam ergo imperator Zeno reversus est ad imperium, Timotheus Ælurus metuens zelum quem habebat circa Chalcedonense concilium, optavit sibimet mortem, et istud perseveranter orans ab humana vita, hausto veneno, solutus est. Dicunt vero sequaces ejus præscisse eum diem mortis suæ; et revera, quia se parabat veneno interficere, sciebat*[2]. Le fait rapporté par Jean de Nikiou fournit le commentaire de ce passage qui, d'ailleurs, il est à peine besoin de le dire, n'a pas le même caractère d'authenticité que le témoignage de notre auteur et celui d'Évagrius. Pour les autres événements d'Alexandrie, il est inutile de rechercher comment de Jean Talaïa le Tabennesiote notre texte a fait deux patriarches, et comment la parole qui y est attribuée à ce patriarche Jean peut représenter celle que rapporte Évagrius, d'après Zacharie le Rhéteur, et que nous n'hésitons pas à considérer comme la seule authentique[3].

Les intrigues, conspirations et révoltes qui ont rempli la seconde période du règne de Zénon, et dans lesquelles Vérine, Illus, Ariadne et Léonce remplissaient les principaux rôles, sont rapportées avec

[1] Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. xi.

[2] Libératus, *Breviarium*, cap. xvi, *l. c.*, col. 1020. Comparez Baronius, *Annales eccles.*, t. VIII, ad ann. 477, § xvi.

[3] Voyez Zacharias Rhetor dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 177. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. xii. — Théophane, *Chronogr.*, col. 316 et 320.

d'assez nombreux détails, et le récit, exact dans son ensemble, sauf les erreurs qui y ont été introduites par le traducteur arabe, a été puisé aux meilleures sources. J'y relèverai un seul fait qui ne se trouve pas mentionné dans les autres historiens et qui, peut-être, ne repose que sur un malentendu. Jean de Nikiou nous apprend que, lorsque Zénon eut résolu de faire mourir Armatius, Vérine, à la demande d'Illus, était intervenue en sa faveur auprès de l'empereur son gendre, mais qu'elle n'avait pas réussi à le sauver. L'emprisonnement de Vérine dans le château de Papyrios, la tentative de meurtre sur la personne d'Illus, la révolte d'Illus, le couronnement de Léonce par Vérine et la lettre adressée par cette dernière aux provinces, les conseils de Pamprépius, le philosophe païen, la retraite des conjurés au château de Papyrios, la mort de Vérine, la trahison de Pamprépius, et la capture d'Illus et de Léonce, toute cette narration est conforme aux textes de Jean Malala, d'Évagrius, de Théophane et des autres chroniqueurs. Le chapitre se termine par l'histoire du meurtre du patrice Pélage.

Le chapitre LXXXIX (fol. 106) débute par une histoire singulière dont voici la traduction :

« L'empereur Zénon, l'ami de Dieu, étant mort, Anastase, l'empereur chrétien, qui craignait Dieu, lui succéda. Il avait été l'un des pages de l'empereur, et, par la grâce de Dieu et par l'effet des prières des Pères égyptiens, il devint empereur. L'empereur Zé-

non l'avait exilé dans l'île de S. Irâyîy (ቅዱስ፡ኢራይይ፡) située dans le fleuve de Manouf (ፈለገ ፡ መኑፍ ፡). Les habitants de Manouf, par humanité, le traitaient avec bonté. Amonios, de la ville de Ḥezênâ (ሕዜና ፡), située du côté d'Alexandrie, [et les habitants de cette ville] le recevaient chez eux, l'honoraient et lui témoignaient beaucoup d'affection. Un jour, les gens de Manouf et ceux de Ḥezênâ convinrent de monter, à l'intention d'Anastase, qui était en disgrâce auprès de l'empereur Zénon, au couvent du saint théophore Abbâ Jérémie d'Alexandrie. C'était un homme, demeurant sur leur territoire, que Dieu avait favorisé de la connaissance de toutes choses. Ils s'entretenaient de la sainte vie de cet homme de Dieu, et ils voulaient être bénis par lui et demander qu'il adressât pour eux ses prières à Jésus-Christ, son maître. Ils se rendirent donc au lieu où demeurait Abbâ Jérémie, l'homme de Dieu, qui les bénit tous, mais n'adressa aucune parole à Anastase. Celui-ci, au moment du départ des pèlerins, fut très-affligé et pleura amèrement; car il pensait que c'était à cause de ses péchés qu'il n'avait pas été béni, comme les autres, par l'homme de Dieu. Les gens de Manouf et Amonios de Ḥezênâ retournèrent auprès du saint homme de Dieu et lui firent part du chagrin d'Anastase. Abbâ Jérémie rappela Anastase, le prit à part et, en présence de quelques fidèles, ses amis, et d'Amonios, il lui dit : « Ne t'afflige pas; ce n'est pas, comme tu le crois à tort, à cause de tes péchés que tu n'as pas été béni par moi. Au contraire, je me suis abs-

tenu de te bénir, parce que j'ai vu que la main de Dieu était sur toi. Comment pourrais-je, moi qui commets tant de péchés, bénir celui qui est béni et honoré de Dieu? Dieu t'a choisi entre des milliers pour être son oint. Car la main de Dieu le Seigneur est marquée sur la tête des rois, et il t'a destiné à être son lieutenant sur la terre, pour que tu protéges son peuple. Mais lorsque tu te souviendras de mes paroles, agis, en quelque affaire que ce soit, suivant l'avis que je te donne maintenant, afin que Dieu te sauve de tes ennemis : ne commets aucun péché et n'entreprends rien contre la religion de Jésus-Christ. N'embrasse pas la foi chalcédonienne que Dieu désapprouve. Anastase reçut ces recommandations d'Abbâ Jérémie et les grava sur les parois[1] de son cœur, ainsi que Moïse, le prophète, avait reçu des mains de Dieu les Tables de l'Alliance sur lesquelles étaient gravés les commandements de la loi. Quelque temps après, Anastase fut rappelé de l'exil auquel l'empereur de la terre, en vertu de son pouvoir, l'avait condamné. Puis il fut nommé empereur. Alors il envoya un message aux disciples d'Abbâ Jérémie [et les appela auprès de lui]. Parmi eux se trouvait Abbâ Vâryânôs, qui était de la famille d'Abbâ Jérémie. L'empereur les pria avec instances d'accepter de lui des vivres pour la route et pour le monastère. Mais leur père saint Jérémie leur avait recommandé de n'accepter aucun don, si ce n'est de l'encens

[1] Littéralement : *avec les tables du cœur.*

pour célébrer la messe et pour offrir le sacrifice, et quelques objets sacrés. Anastase fit aussi construire à grandes dépenses, dans le lieu où il avait été exilé, une vaste église consacrée à S. Iraï, car il n'y avait auparavant qu'une petite église dans cette île; et il y fit porter quantité de vases, en or et en argent, et de magnifiques étoffes. Il envoya aussi beaucoup d'or et d'argent à ses amis de Manouf et de Ḥezênâ; il leur conféra des fonctions, et en fit entrer quelques-uns dans le clergé [1]. »

J'ai rapporté ce passage en entier, non que j'y voie autre chose qu'un conte d'édification à l'usage des monophysites, mais afin d'y relever, au profit de la géographie ancienne, les noms de deux localités que je n'ai pas trouvées mentionnées ailleurs. La ville de Manouf ou de Memphis, dont parle l'auteur en cet endroit, n'est pas l'ancienne capitale de l'Égypte. Il y avait encore deux autres villes que les Arabes ont appelées Manouf : l'une, située à l'ouverture du Delta, dans le nome ou l'île Prosopotite, aux bords du canal de Manouf, qui reliait la branche canopique du Nil à la branche sabennitique, est identique à l'ancien Panouf-Rês, ou Panouf du midi; l'autre, Manouf al-Sofliyya, Manouf inférieure, qui représente le Panouf-Khêt ou Panouf du nord des anciens Égyptiens, le Momemphis des Grecs, était

[1] Zacharie le Rhéteur, dans son Histoire ecclésiastique, mentionne une tradition d'après laquelle l'élévation d'Anastase aurait été prédite, à Constantinople, par Jean le Scholastique, d'Amid. Voyez Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 201.

située aux bords du lac Maréotis, près du canal qui reliait ce lac à la branche canopique du Nil[1]. Je crois que c'est cette dernière ville qui représente le Manouf de notre texte. Dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, contenant une autre légende d'Abbâ Jérémie, on lit que ce saint avait un couvent dans le district de Manouf, « à l'occident de Damiette[2]. » En conséquence, c'est près du lac Maréotis qu'il faudra chercher la ville de Ḥezênâ et l'île de S. Iraï.

[1] Sur la carte de l'Expédition d'Égypte, la ville de Momemphis est placée plus au sud, au bord du Nil.

[2] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 158, fol. 207 v° à 229. Cette histoire d'Abbâ Jérémie, dont le nom ne figure ni dans les ménologes, ni dans les synaxares, a pour auteur un chrétien melkite; elle est assez moderne, et il s'y trouve même des traditions musulmanes. On y lit qu'Abbâ Jérémie, après avoir confondu Satan et résisté à ses tentations, est favorisé d'une apparition de Jésus-Christ, qui lui annonce qu'il y aura trois couvents portant son nom, l'un dans l'Égypte méridionale, l'autre du côté de la Syrie, le troisième dans le district de Menouf, à l'occident de Damiette. Jérémie se rend ensuite auprès de Jean, gouverneur (ملك) de Syrie, serviteur fidèle de Dieu, lutte de nouveau contre Satan, fonde les trois couvents, etc. Sur l'ordre de Dieu, il se met en route pour Constantinople, afin d'exhorter l'empereur Anastase, qui s'était laissé séduire par l'hérésie de Jacques Baradée. Guidé par l'archange Michel et introduit dans la chambre à coucher de l'empereur, il le réveille et lui reproche d'avoir abandonné la vraie foi. Le lendemain, Anastase fait pénitence; puis, après le départ d'Abbâ Jérémie, il envoie en Égypte, fait agrandir et embellir son monastère, bâtir des cellules pour les moines, etc. — On peut rapprocher de ce récit la tradition recueillie par plusieurs historiens sur la vision nocturne par laquelle Anastase fut averti de sa mort prochaine. (Voyez *Chron. pasch.*, col. 856. — *Joann. Mal. chronogr.*, col. 604. — Théophane, *Chronogr.*, col. 328. — Georges Cédrénus, *Compend. hist.*, col. 692. — Comparez *Vitæ Patrum*, lib. X, *Pratum spirituale*, cap. XXXVIII.)

Après avoir mentionné, brièvement et en termes généraux, l'envoi d'un message à Antioche et d'une lettre circulaire aux gouverneurs, auxquels l'empereur recommande la conciliation dans les affaires de religion, l'auteur raconte (fol. 106 v°) la grande sédition de Constantinople, qui eut lieu en 506, et l'insurrection d'Antioche que les historiens placent en l'an 507. En parlant des constructions qu'Anastase fit exécuter sous son règne, Jean de Nikiou signale spécialement les forts élevés sur les bords de la mer Rouge, pour protéger les moines contre les invasions des Sarrasins, et ses constructions en Égypte, notamment les fortifications de la ville de Mawradâ (መውረዳ ፡). L'empereur y fit élever un mur, et dans ce mur établir des portes ou ouvertures destinées à l'écoulement des eaux du fleuve, pour en garantir les alentours de la ville[1].

Dans une émeute qui eut lieu à Alexandrie en l'an 564 de l'ère d'Antioche, 516 de J. C., le préfet augustal, Théodose, fut tué. Ce Théodose était originaire d'Antioche et fils de Calliope, le patrice[2]. Notre auteur, je ne sais d'après quelle autorité, nous apprend que Théodose avait été élevé dans la maison du patriarche d'Antioche.

Nous lisons ensuite que les actions méritoires

[1] Il n'est pas fait mention ailleurs de ces fortifications. Mais les autres historiens parlent de constructions analogues dans la ville de Dara en Mésopotamie.

[2] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 593 C. — Théophane, *Chronogr.*, col. 380.

d'Anastase étaient innombrables[1]; qu'il était un croyant orthodoxe, ennemi de la foi des Chalcédoniens, ainsi que le lui avait recommandé Abbâ Jérémie; qu'il approuvait l'Hénotique de Zénon; qu'il fit proclamer la foi des conciles de Nicée, de Constantinople et du premier concile d'Éphèse, et qu'il exila le patriarche Euphémius, qui, partisan du concile de Chalcédoine, admettait dans Jésus-Christ deux natures distinctes et avait introduit une modification dans le trisagion. Anastase le remplaça par Macédonius, et se fit rendre par ce dernier « l'écrit de l'empereur Zénon[2]. »

Les discussions dogmatiques et les troubles qui éclatèrent à Constantinople, à la suite de l'arrivée des moines de Syrie sous la conduite de Sévère; l'exil et la déposition du patriarche Macédonius, et

[1] L'énumération des faits rapportés dans ce paragraphe est interrompue par une phrase qui ne paraît pas se trouver ici à sa place naturelle ou qui renferme quelque erreur : « Les gens de እልዋሬቀን፡ refusèrent de recevoir la lettre que Léon envoya de Rome. Mais comme la tyrannie de Marcien et de ses magistrats pesait sur eux, ils craignaient de subir la même violence que Dioscore, patriarche d'Alexandrie. »

[2] C'est son propre engagement, celui qu'il avait remis à Euphémius en montant sur le trône, qu'il se fit restituer. (Voyez Victor Tunnunensis, *l. c.*, col. 948.) Anastase, en outre, força Macédonius à souscrire à l'Hénotique de Zénon. Les deux faits sont confondus dans notre texte. Il y a aussi erreur en ce qui concerne le trisagion. C'est sous le pontificat de Macédonius que les Eutychiens commencèrent, à Constantinople, l'agitation pour la formule *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, dont l'origine, d'après Théodore le Lecteur, remonte à Pierre Foulon, qui le premier en fit usage à Antioche. (Voyez Theod. Lect., *l. c.*, col. 176.)

l'exil de Flavien, patriarche d'Antioche, forment, dans notre texte, un récit suivi, dont voici le résumé :

Les moines orthodoxes de la Palestine étant divisés au sujet du rescrit impérial[1], ceux qui refusaient de le recevoir eurent à subir des persécutions, à l'instigation d'un moine, grand fauteur de troubles, nommé Néphalios (ኔፋልዮስ፡)[2]. En conséquence, ils députèrent un certain nombre de moines du désert, de vénérables anachorètes, auprès de l'empereur, pour demander qu'il ordonnât aux moines de demeurer tranquilles dans leurs monastères. Avec ces députés (c'est-à-dire, à leur tête) se trouvait Sévère, qui était un homme savant, très-versé dans les Écritures, et un prêtre parfait. Ils furent mis en présence du patriarche Macédonius, avec lequel ils discutèrent au sujet de la foi; et Macédonius fut obligé d'avouer ses sentiments hérétiques qu'il avait auparavant dissimulés.

Un homme d'Alexandrie, nommé Dorothée, pos-

[1] Probablement l'Hénotique de Zénon ou la lettre d'Anastase recommandant la réception de l'Hénotique.

[2] L'attitude de Néphalios, dans les événements ecclésiastiques de cette époque, n'est pas très-claire. Lors des troubles d'Alexandrie, du temps de Pierre Mongus, il paraît avoir été partisan du concile de Chalcédoine, ou au moins avoir cherché la conciliation (Voyez Liberatus Diac., *Breviarium*, cap. XVIII, *l. c.*, col. 1029. — Zacharias Rhetor, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 190 et 193. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXII. — Comparez Baronius, *Annal. eccles.*, t. VIII, ad annum 484, XXXIX). Puis, avant sa rupture avec Sévère, il fut, comme nous l'apprend Évagrius (*l. c.*, cap. XXXIII), partisan de la doctrine monophysite.

sédait la profession de foi de S. Cyrille. Ayant trouvé, dans ses conversations avec Sévère, que la foi de celui-ci était conforme à la doctrine de S. Cyrille, il se joignit à lui pour exhorter Macédonius et les Chalcédoniens qui prétendaient qu'il y a deux natures en Jésus-Christ. « Cet écrit leur parut admirable et ils l'appelèrent *Philalétés.* »

Remarquons en passant que ce dernier paragraphe renferme plusieurs erreurs graves, et que deux faits absolument différents y sont confondus. L'ouvrage du moine Dorothée, adhérent du concile de Chalcédoine, contenait une apologie de ce concile et avait été rédigé par l'auteur afin de ramener Anastase de son hérésie. Théophane raconte que l'empereur, trouvant inconvenant le titre de *Tragédie* que Dorothée avait donné à son traité, exila l'auteur dans l'oasis et fit brûler le livre[1]. Le *Philalétés*, au contraire, avait pour seul auteur Sévère, et il résulte du titre de la version syriaque qui en existe, que cet ouvrage a été composé lorsque Sévère était encore moine en Palestine, c'est-à-dire longtemps avant son élévation au pontificat et, par conséquent, avant son exil[2]. Les relations de Sévère et de Dorothée sont, d'ailleurs, un fait réel, comme le montre une lettre adressée à ce dernier par Sévère[3].

[1] Voyez Théophane, *Chronographia*, *l. c.*, col. 360.

[2] Voyez Assemani, *Biblioth. apostol. Vatic. codicum manuscr. catalogus*, t. III, p. 221.

[3] Voyez Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum*, p. 1011.

Macédonius et ses partisans, ainsi que ceux qui se ralliaient aux Nestoriens, prétendaient qu'il fallait réciter le *trisagion* tel que le récitent les anges, sans la formule *qui crucifixus es pro nobis*. Sévère répondait que le trisagion des anges ne contient pas cette formule, parce que Jésus-Christ avait été crucifié, non pour les anges, mais pour les hommes, et que la formule était obligatoire pour nous.... Macédonius, ayant été réduit au silence par les arguments péremptoires de Sévère, cherchait à tromper l'empereur et les magistrats. Il déclarait que sa croyance était conforme à la doctrine des Orientaux, et que, dans l'église, il récitait les trisagion avec la formule *qui crucifixus es pro nobis*. Mais il excitait en secret les hérétiques contre l'empereur, en leur disant que la foi de nos pères avait été altérée. Alors les hérétiques s'assemblèrent devant le palais de l'empereur, réclamant l'éloignement de Platon qui dirigeait les affaires de l'empire et qui était honoré de tous. Platon s'enfuit et se cacha. Les hérétiques et les soldats qui étaient avec eux, poussèrent des cris séditieux et acclamèrent un autre empereur des Romains. Puis ils se rendirent à la maison de Marin le Syrien, homme très-considéré et ami de Dieu, que Macédonius accusait publiquement de détourner l'empereur de la vraie foi. Marin ayant pris la fuite, le peuple brûla et pilla sa maison, enleva ses trésors en argent et se les partagea. Il s'y trouvait alors un moine d'Orient. Les émeutiers, croyant que c'était Sévère, le massacrèrent et promenèrent sa tête par toute la

ville en criant : Voilà l'ennemi de la Trinité ! Puis ils se transportèrent à la maison de Julienne, qui était de la famille de l'empereur Léon, [afin de proclamer son époux], nommé Aréobinde (አውሬጦቢስ፡). Mais celui-ci s'enfuit. L'empereur Anastase, ayant convoqué le sénat, se rendit [au cirque] et se montra sur son trône « revêtu des vêtements impériaux. » Alors le peuple, plein de tristesse, de repentir et de crainte, demanda pardon à l'empereur. L'empereur déclara à haute voix qu'il pardonnait, et tous se retirèrent. Mais quelques jours après, ces mêmes gens se révoltèrent de nouveau. Anastase rassembla des troupes nombreuses et fit arrêter les coupables, dont les uns furent condamnés à avoir les membres brisés, les autres furent décapités, d'autres encore exilés. La paix et l'autorité de l'empereur furent ainsi rétablies. En ce temps, Macédonius, qui était une cause de damnation pour beaucoup de gens, fut exilé. On le déposa, et il fut considéré comme un assassin [1].

Les évêques d'Orient se rendirent à Byzance et déclarèrent à l'empereur Anastase que Flavien, patriarche d'Antioche, était nestorien; que, après avoir accepté l'Hénotique de l'empereur Zénon, il s'était joint aux Chalcédoniens, et qu'il avait accueilli l'abominable lettre de Léon, dans laquelle est pro-

[1] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 601 et suiv. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXXII, XXXIII et XLIV. — *Chron. pasch.*, col. 853 et suiv. — Théophane, *Chronogr.*, col. 357 et suiv., 365 et suiv. — Grégoire Barhebræus, *Chron. eccles.*, *l. c.*, t. I, p. 185 et suiv.

clamée la doctrine des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ. L'empereur Anastase, l'ami de Dieu, exila ce patriarche à Pétra (ጴብረ ፡ ኵዝሕ ፡), en Palestine.

Or Vitalien, le commandant des troupes de Thrace (ዘሀገረ ፡ አብሬኪ ፡), guerrier fameux, haïssait Sévère, le saint de Dieu, que l'empereur Anastase nomma, en présence des évêques orthodoxes d'Orient, patriarche d'Antioche, à la place de Flavien, le malfaiteur, qu'il avait exilé. Vitalien se révolta contre l'empereur, s'empara de la Thrace, de la Scythie et de la Mésie (ለሀገረ ፡ አብሬኪ ፡ ወለአስኩሬድ ፡ ወመሴባ ፡), et rassembla une nombreuse armée. L'empereur envoya contre lui un général nommé Hypatius. Celui-ci fut battu et fait prisonnier; puis racheté moyennant une forte rançon, il revint à Constantinople. Anastase le destitua et nomma à sa place Cyrille l'Illyrien (ዘእምሀገረ ፡ ዋሬቆን ፡), qui livra à Vitalien une sanglante bataille. Cyrille se retira dans la ville d'Odessus. Vitalien, qui s'était rendu en Bulgarie (? ውልጋርያ ፡), gagna les gardiens des portes d'Odessus, surprit Cyrille pendant la nuit, le tua et s'empara de la ville. Il ravagea la Thrace et les villes d'Europe, s'avança jusqu'au faubourg de Syques et jusqu'au Sosthénium, et s'établit dans l'église de Saint-Michel, songeant aux moyens de se rendre maître de Byzance[1].

L'auteur raconte ensuite la victoire que Marin

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragmenta*, *l. c.*, t. V, p. 32 et suiv. — Marcellin. comes, *Chronicon* (*Patrol. lat.*, t. LI, col. 938). — Victor Tununensis, *Chronicon* (*Patrol. lat.*, t. LXVIII, col. 951).

remporta sur Vitalien, au moyen de la découverte du philosophe Proclus :

« L'empereur Anastase manda le philosophe Proclus, afin qu'il prêtât son concours à Marin. L'empereur lui fit part des audacieuses entreprises de Vitalien le rebelle. Marin consola l'empereur et lui dit : Je triompherai de ce rebelle avec l'aide de Dieu ; donne-moi seulement des soldats, et que Proclus le philosophe vienne avec moi. Et fais-moi apporter du soufre vif, pareil à de petits morceaux d'antimoine. L'empereur le lui fit donner. Marin broya ce soufre et le réduisit en poudre, puis il dit avec assurance : Lorsque tu jetteras cela sur une maison ou sur un vaisseau, au moment du lever du soleil, ils seront embrasés, et le feu les consumera comme des cierges. Marin partit avec un grand nombre de vaisseaux, emmenant toutes les troupes (አስከር ፡ = عسكر) qu'il put trouver à Constantinople, pour aller attaquer Vitalien, selon l'ordre de l'empereur. En voyant approcher Marin, le rebelle prépara tous les bateaux qu'il put trouver, et embarqua un grand nombre de Huns et de Goths (አክሬድ ፡ ወአጀም ፡) et se dirigea vers Byzance, s'imaginant pouvoir vaincre son adversaire. Mais Marin et ses troupes, avec l'aide de Dieu, vainquirent cet ennemi, et le dessein de cet impudent rebelle ne se réalisa point. En effet, Marin remit le soufre brut aux matelots, lesquels, d'après ses ordres, lorsque leurs bateaux et ceux du rebelle se trouvèrent en présence, vers la troisième heure du jour, jetèrent le soufre sur les bateaux de l'en-

nemi, qui aussitôt prirent feu et coulèrent. Stupéfaits à ce spectacle, Vitalien et le reste de ses soldats se mirent à fuir. Le général Marin les poursuivit jusqu'à l'église de Saint-Mammès, tuant tous ceux qu'il put atteindre. Comme la nuit approchait, Marin s'y arrêta et garda la route. Vitalien, après sa défaite, en proie à la terreur, continua à fuir pendant toute la nuit, avec ses gens, et gagna un lieu nommé Anchiale (እንክልያኑስ ፡), après avoir parcouru un espace de soixante milles; car il craignait de tomber entre les mains de Marin. Le lendemain, il ne lui resta plus un seul homme, et on le laissa seul.

« L'empereur Anastase distribua, au Sosthénium (በሀገረ ፡ ሱስታኒስ ፡), de nombreuses aumônes aux pauvres. Il sortit de la capitale et vint demeurer dans l'église de Saint-Michel, rendant grâce à Dieu pour tous les bienfaits dont il l'avait comblé et pour la victoire qu'il venait de lui accorder. Et il manifesta une foi strictement orthodoxe. Il ordonna ensuite de remettre une grande somme d'argent au philosophe Proclus. Mais celui-ci refusa de l'accepter, s'excusa respectueusement et dit à l'empereur : Celui qui aime les richesses n'est pas digne d'être philosophe, et ceux qui cultivent la philosophie s'honorent en méprisant les richesses. L'empereur le laissa partir et le tint en grand honneur. »

Comme l'histoire de Proclus et de son invention n'a été connue jusqu'à présent que par la chronique de Jean Malala et par celle de Zonaras [1], il m'a paru

[1] *Joann. Mal. chronogr.*, col. 596 et suiv. — Zonaras, *Annales*,

utile de reproduire cette troisième version, qui, malgré ses lacunes et les inexactitudes qu'elle renferme, a au moins la valeur d'un témoignage remontant au VIIe siècle.

Un peu plus loin, on lit les phrases suivantes :

« En ce temps existait Jean, prêtre et moine, de la ville de Nikious. Or le patriarche refusa de le reconnaître. Et ce prêtre Jean était savant, ami de Dieu, et versé dans la connaissance des Écritures. Il demeurait au couvent de Fâr. Les gens de Ṣâ et ceux d'Aqêlâ étaient en désaccord. Alors les évêques des deux villes se rendirent auprès de l'empereur Anastase et lui demandèrent de leur donner des institutions convenables, de convoquer un concile, de chasser les Chalcédoniens et de faire disparaître de l'Église leur mémoire, ainsi que la mémoire de tous ceux qui communiquaient avec les évêques qui avaient accepté [la lettre de] Léon le prévaricateur, proclamant les deux natures. L'empereur, dans sa bonté, ne manqua pas de faire droit à leurs désirs . . . . »

Je m'abstiens de commenter ce passage tronqué. Il est dit ensuite qu'Anastase mourut à l'âge de quatre-vingt-dix ans.

Le chapitre XC (fol. 110 v°) contient l'histoire du

lib. XIV, cap. III. — Dans la chronique anonyme publiée, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, par Cramer (*Anecdota paris.*, t. II, p. 316), l'invention de Proclus est seulement mentionnée. Georges Hamartolus (*l. c.*, col. 764) la mentionne également, en parlant du « feu médique et du soufre brut » que Proclus avait préparés.

règne de Justin et du règne de Justinien. Il commence par un récit confus et inexact de l'élévation de Justin au trône. L'armée, ou la garde (ትዕይንት ፡), dit notre texte, voulait Amantius pour empereur, et non Justin, qui était illettré; les conseillers (መማክርት ፡) donnèrent de l'argent à Justin, pour le distribuer, etc. [1] Justin, à peine monté sur le trône, fit tuer ceux qui s'étaient opposés à son élection. Il rappela Vitalien, l'adversaire de l'empereur Anastase, et le nomma maître de la milice (መስፍን ፡)[2]. Il changea la foi orthodoxe d'Anastase, rejeta l'Hénotique de Zénon, se joignit aux Chalcédoniens et reçut la lettre de Léon qui fut insérée dans les écrits de l'Église d'Orient[3].

[1] Les termes ትዕይንት ፡, ተዓይን ፡ et መማክርት ፡ se rencontrent fréquemment dans ce chapitre. Justin est désigné comme ሥዩመ ፡ ላዕለ ፡ ጉባኤ ፡ ሳብዕ ፡ ዘበሬንጥያ ፡. On sait que Justin était capitaine de la garde, *κόμης ἐξκουβιτόρων* (Jean Malala) ou *ἡγεμὼν τῶν τάξεων* (Évagrius). Il fut proclamé par les soldats de la garde, les prétoriens (*στρατὸς τῶν φυλαττόντων τὸ παλάτιον* ou *σωματοφυλάκων*) ou, comme le rapportent Jean Malala et Théophane, par l'armée et le peuple. (Le comte Marcellin, *l. c.*, col. 940, le fait élire par le sénat.) Au reste, tout ce passage était probablement, dans le texte original, identique au texte parallèle de Jean Malala (*l. c.*, col. 605 et 608 A. — Comparez *Chron. pasch.*, col. 857). — On lit ensuite qu'au commencement du règne de Justin, un officier terrible (መኰንን ፡ መፍርህ ፡ ወግሩም ፡) se souleva en Orient, et qu'à cause de cela l'empereur rappela Vitalien. Cet *officier terrible* était une comète : *Φοβερὸς ἀστὴρ, ὀνόματι κομήτης*. (Voyez Jean Mal., *l. c.* — *Chron. pasch.*, col. 860.) Le traducteur arabe a probablement confondu *κομήτης* avec *κόμης*.

[2] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 609. — Zacharias Rhetor, *l. c.*, p. 232 et suiv. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. I et II.

[3] L'auteur a voulu dire, je suppose, que le nom du pape Léon fut inscrit dans les diptyques.

Dans la première année du règne de Justin, le grand Sévère, patriarche d'Antioche, voyant le changement de la foi et le retour de Vitalien, et se sentant menacé, abandonna son siége et se réfugia en Égypte; car Vitalien était son ennemi et voulait lui couper la langue, parce qu'il avait composé des traités très-savants contre l'empereur Léon[1] et contre sa fausse doctrine. Paul, qui fut nommé à sa place, se rallia aux Chalcédoniens[2]. Mais seuls les évêques de l'empereur communiquaient avec lui; le peuple le fuyait, parce qu'il était nestorien. Les habitants ne voulaient recevoir la bénédiction et le baptême que des prêtres que Sévère instituait en secret.

Celui qui avait voulu couper la langue au grand Sévère trouva bientôt une fin malheureuse, ainsi que l'avait prédit ce patriarche. Justin fit trancher la tête à Vitalien, qui avait formé le dessein de se révolter, comme il avait fait sous l'empereur précédent[3].

Le patriarche Sévère composa un pieux et savant traité qu'il adressa à Cæsaria la patricienne, dame illustre de la famille impériale, d'une grande piété et fermement attachée à la foi orthodoxe qu'elle avait apprise du saint patriarche Sévère. Et cet enseignement a été conservé jusqu'à ce jour par les moines égyptiens.

[1] Il faut probablement lire : contre le pape Léon.

[2] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 609 A. — Évagrius, *l. c.*, lib. IV, cap. IV.

[3] Voy. *Joann. Mal. chronogr.*, col. 609 B.

Après la mort de Paul le Chalcédonien, on nomma patriarche d'Antioche Euphrasius de Jérusalem, ennemi des chrétiens attachés à la doctrine de Sévère. Beaucoup d'orthodoxes moururent pour la foi[1]. Dans tout l'empire, les citoyens se tuaient les uns les autres, et à Antioche, il y eut une grande émeute qui dura cinq années[2]. Personne n'osa se plaindre. A Constantinople, on accusait publiquement Justinien le patrice, neveu de l'empereur, d'être complice des crimes de la faction bleue[3]. Justin nomma Théodote (ታውዮርጦስ ፡) préfet de Constantinople, lui recommandant de punir sévèrement les malfaiteurs. Ce préfet ayant fait mettre à mort l'un d'eux nommé Théodose, qui était fort riche, et ayant aussi fait arrêter, pour lui faire subir le même sort, Justinien le patrice, qu'il relâcha ensuite parce qu'il était malade[4], l'empereur le destitua et l'exila en Orient. Théodote, craignant pour sa vie, chercha un refuge à Jérusalem, où il demeura dans la retraite.

« Ensuite l'armée et le peuple (? ሠራዊት ፡ ወትዕይንት ፡) de Byzance se rassemblèrent et se révoltèrent

[1] Voy. *Joann. Mal. chronogr.*, col. 616 AB.

[2] Il s'agit des désordres soulevés par les factions du Cirque, d'abord à Antioche, puis dans d'autres villes, et qui durèrent cinq ans. (Voyez Théophane, *Chronogr.*, col. 389 A.)

[3] መንፈቀ ፡ ሉታዎስ ፡. Je crois que ce dernier mot est la transcription altérée du mot الوناطس, lequel lui-même n'est que la forme arabe du mot *Veneti*.

[4] Procope (*Hist. arc.*, cap. IX) dit également que ces événements se passèrent pendant la maladie de Justinien, dont la guérison miraculeuse est racontée par le même auteur, dans le traité des Édifices (lib. I, cap. VII).

contre l'empereur. Ils adressèrent à Dieu cette prière : Donne-nous un bon empereur, comme fut Anastase, ou délivre-nous de cet empereur Justin que tu nous as donné ! Alors l'un d'eux nommé Qâmôs (ቃሞስ ፡) prit la parole et dit : Voici la parole de Dieu. Voyez; je voudrais vous accorder votre demande, mais je ne puis vous donner un autre que celui que je vous ai donné, car s'il agissait comme il est écrit, les ennemis de cet empereur réclameraient à leur tour. C'est à cause des péchés de cette ville que j'ai choisi cet empereur, ennemi du bien. Ainsi parle Dieu : Je vous donne des chefs selon votre cœur. » L'empereur nomma d'autres préfets, à savoir : ቢዲማኖርዮስ ፡ et ቢብሬምዮም ፡ ህገሬዊ ፡, lesquels réussirent à rétablir la paix parmi les citoyens [1].

Mais la colère de Dieu amena sur la terre encore d'autres calamités. Le feu tomba du ciel sur la ville d'Antioche. Il prit naissance dans l'église de Saint-Étienne et s'étendit, de tous côtés, jusqu'au prétoire du maître de la milice, jusqu'au bain appelé ጣይኖዶ ንኮስ ፡ (θεοδόχος ?), et jusqu'au bain des Syriens. Et à cette époque, il y eut aussi, pendant six mois, des incendies dans différentes parties de l'Orient, et beaucoup de personnes périrent. Le feu prenait toujours

[1] Je ne sais quel est le premier de ces noms. Théodote eut pour successeur, à Constantinople, Théodore Téganiste. Le second est sans doute Ephrem d'Amid, qui fut nommé alors préfet d'Antioche. Le mot ህገሬዊ ፡ s'explique peut-être ainsi : Ephrem était comte d'Orient, κόμης ἀνατολῆς. Le traducteur arabe aura confondu κόμης avec κώμης.

au faîte d'une maison et la détruisait jusqu'aux fondements [1].

Sous le même règne, la ville d'Antioche fut bouleversée par un tremblement de terre. Des étincelles de feu tombèrent de l'air et allumèrent partout des incendies. Toute la ville fut détruite, ainsi que les maisons qui étaient bâties sur les collines [2], beaucoup d'oratoires de martyrs et la grande église construite par Constantin. Le nombre des victimes fut de deux cent cinquante mille. Le jour de l'Ascension de Notre-Seigneur, un grand nombre de fidèles se réunirent dans l'église de ከሬጣውን ፡ (Saint-Chariton?), pour célébrer une messe, à l'occasion de ce terrible événement. Le patriarche Euphrasius, qui n'était pas digne d'occuper le siége patriarcal, périt dans les flammes, et on mit à sa place, par la voie du sort (በዕፃ ፡), un homme nommé *Amadinus* [3], qui était également Chalcédonien et qui, comme ses prédécesseurs, persécutait les orthodoxes. Les villes de Séleucie et de . . . [4], et toutes les villes des alentours jusqu'à une distance de vingt milles, subirent le même sort. Quiconque fut témoin de cet événement, disait que toutes ces calamités étaient arrivées, parce que l'on avait aban-

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 617 A.

[2] Lisez : « à l'exception des maisons construites sur la colline. »

[3] እማዲኖስ ፡ ዘኮነ ፡ ማዕከለ ፡ ክልኤ ፡ አፍላግ ፡. C'est-à-dire Ephrem d'Amid (ὁ Ἀμιδηνός), en Mésopotamie.

[4] ሀገረ ፡ ሰሉቅያ ፡ ወሀሌቅያ ፡. Ce dernier mot est sans doute altéré. Je suppose qu'il y avait dans le texte original *Daphné*, dont la transcription arabe دافنا aura été mal lue (هلقيا) par le traducteur éthiopien.

donné la foi orthodoxe et exilé injustement le patriarche Sévère, et aussi à cause des actions tyranniques de l'empereur Justin, qui avait abandonné la foi des pieux empereurs, ses prédécesseurs. L'empereur, en apprenant ces malheurs, déposa la couronne et la robe impériale, manifesta une grande douleur, et pleura, et il cessa de se rendre au théâtre. Le jeudi de Pâques[1], il alla nu-pieds à l'église, accompagné du peuple et du sénat. Il donna de grandes sommes d'argent pour reconstruire les églises et les villes détruites. Aucun empereur, avant lui, n'avait donné d'aussi grandes sommes[2].

Les Lazes, qui avaient été chrétiens, et qui vivaient sous la domination des Perses, avaient embrassé la loi de ces derniers. A la mort du dernier roi de Perse, ils furent touchés par la grâce divine, vinrent à Constantinople et déclarèrent à Justin qu'ils voulaient être chrétiens et vivre sous la domination des Romains. L'empereur les reçut avec joie, les fit baptiser, combla d'honneurs leur chef, le revêtit, après qu'il eut été baptisé, d'une robe d'honneur, lui rendit les honneurs royaux, et lui fit épouser la fille d'un grand dignitaire nommé Ionios. Puis il le renvoya dans son pays. Cabadès, roi de Perse, envoya des ambassadeurs à Justin et lui fit dire : Il y avait jusqu'à présent amitié et paix entre nous; maintenant tu fais acte d'hostilité en détournant le roi des

[1] በዕለተ ፡ ሐሙስ ፡ ዘፍሥሕ ፡. Erreur de traduction. Ce fut le jour de la Pentecôte qu'eurent lieu ces prières publiques.

[2] Comparez *Joann. Mal., chronogr.*, col. 620 et suiv.

Lazes qui avait toujours été notre vassal, et non celui des Romains. En réponse à ce message, l'empereur écrivit une lettre, dans laquelle il disait : Nous n'avons pas porté atteinte à tes droits de souveraineté. Un homme nommé Tzathius (ፈንቴስ ፡) est venu humblement nous prier de le délivrer de son erreur, du faux culte des démons, de l'idolâtrie et des sacrifices abominables, et il a demandé à être chrétien. Comment pourrais-je repousser quelqu'un qui veut venir à Dieu, le vrai créateur de l'univers? Et après qu'il fut devenu chrétien et digne de recevoir les saints mystères, nous l'avons laissé retourner dans son pays[1].

A la suite de cet événement, les Romains et les Perses se trouvèrent en état d'hostilité. L'empereur Justin s'assura pour la guerre l'alliance de Ziligdès[2], roi des Huns (ቱንስ ፡). Il lui fit de nombreux présents et reçut son engagement, confirmé par un serment formel, de lui demeurer fidèle. Mais Ziligdès viola son serment. Il alla avec vingt mille guerriers rejoindre Cabadès, roi de Perse. Cependant les chrétiens, grâce

[1] Comparez *Historia miscella*, *l. c.*, col. 977. — *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 609 et suiv. — *Chron. pasch.*, col. 860 et suiv. — Théophane, *Chronogr.*, col. 393. — Le nom du dignitaire qui donna sa fille au roi des Lazes est écrit dans Jean Malala, Νόμος; dans Théophane, Ὀμός ou Νομός (ms. du Vatican); dans la Chronique pascale Ὄνῖνος.

[2] Ce nom, dont j'ai rétabli l'orthographe d'après la chronique de Théophane, est écrit dans notre texte, une première fois ዝያቅ ፡, puis ዚያቅ ፡, plus bas ሲሊዴስ ፡, enfin ሲሊጊስ ፡. Jean Malala et la Chronique pascale donnent Ζιλγιβί ou Ζιλγβί.

à l'assistance divine, triomphent toujours de leurs ennemis. Lorsque les Perses furent sur le point d'attaquer, l'empereur Justin envoya au roi de Perse le message suivant : Il conviendrait que nous fussions frères sincèrement, pour ne point devenir le jouet de nos ennemis. Or nous voulons t'avertir que Zilgdès le Hun (ዚግዴ ፡) a reçu de nous de grandes sommes, pour nous prêter aide au moment du combat; et voici qu'il s'est rendu auprès de toi, se disposant à te trahir; il veut, pendant la bataille, passer dans nos rangs et massacrer les Perses. Maintenant, qu'il en soit comme tu dis. Qu'il n'y ait plus entre nous de l'hostilité, mais la paix. Cabadès interrogea Zilgdès, qui avoua avoir reçu de l'argent des Romains pour les aider contre les Perses. Le roi, croyant qu'il avait agi ainsi par trahison, fut très-irrité. Il ordonna de lui trancher la tête et envoya des soldats pour massacrer ses vingt mille guerriers, dont n'échappa qu'un petit nombre qui retournèren honteusement dans leur pays. A partir de ce jour, l'amitié régna entre Cabadès, roi de Perse, et Justin, empereur de Rome[1].

Justin ne survécut pas longtemps à la conclusion de cette paix. Dans la neuvième année de son règne, une blessure qu'il avait reçue autrefois « à la tête, » dans une bataille, se rouvrit. Pendant sa maladie, il nomma empereur et couronna le fils de son frère,

[1] Comparez *Historia miscella*, *l. c.*, col. 977. — *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 613 et suiv. — *Chron. paschale*, col. 864 et suiv. — Théophane, *l. c.*, col. 389 et suiv.

et lui remit le gouvernement de l'État, puis il mourut[1].

Justinien, après avoir pris le gouvernement, résida à Constantinople, avec sa femme Théodora. Les excellentes mesures ordonnées par lui eurent pour effet que les citoyens des provinces (አሕዛብ ፡) rentrèrent dans le devoir. L'empereur et l'impératrice firent partout construire des églises, des hospices pour les pèlerins, pour les vieillards, pour les malades et pour les orphelins, et d'autres établissements de ce genre. Ils firent aussi restaurer plusieurs villes détruites. Justinien distribua de grandes sommes d'argent. Aucun des empereurs ses prédécesseurs n'avait fait preuve de tant de générosité.

Par suite de son alliance avec les Romains et de sa conversion au christianisme, le roi des Lazes se vit menacé d'une guerre avec Cabadès, roi de Perse. Il écrivit à Justinien et lui demanda secours, en invoquant la communauté de leur foi chrétienne. Justinien lui envoya aussitôt de nombreuses troupes commandées par trois généraux : Bélisaire, Cérycus (ከሬከን ፡) et Irénée (ሞሬኖስ ፡). Ceux-ci n'étant pas d'accord entre eux, beaucoup de Romains périrent dans la bataille. L'empereur, très-irrité, fit partir le général Pierre avec un grand nombre d'archers. Pierre, ayant pris le commandement, se porta au

[1] Comparez Joannes Malala, col. 625 B; — *Chronicon paschale*, col. 865.

secours des Lazes, et combattit les Perses, qui subirent de grandes pertes[1].

« L'empereur Justinien, l'ami de Dieu, était entièrement de cœur et d'esprit [fidèle à la foi][2].

« Il y avait un magicien nommé Masédés (ማስ ዴስ ፡), qui demeurait à Byzance, entouré d'une bande de démons qui le servaient. Les fidèles le fuyaient et évitaient tout contact avec lui. Ce magicien ordonna aux démons d'infliger aux hommes différents fléaux. Ils vivaient dans la dissolution, occupés seulement de théâtre et de courses. Certains personnages de la ville, d'un très-haut rang, Athénæus et Érythrée (? አርናሬውሬዉስ ፡), patrices, honoraient cet ennemi de Dieu. Ils en parlaient à l'empereur, disant que cet homme était en état d'anéantir les Perses et de donner la victoire aux Romains; que par ses pratiques il pourrait rendre des services à l'empire romain, maintenir les populations dans l'obéissance, faire rentrer facilement l'impôt, envoyer chez les Perses les démons, qui feraient périr leurs armées par toutes sortes de calamités, et qu'on en triompherait ainsi sans combat. L'empereur, de

[1] Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 629. — *Chron. paschale*, col. 868 et suiv. — Au lieu de Bélisaire, Jean Malala nomme Gilderich.

[2] Ce jugement d'un auteur monophysite sur Justinien peut paraître singulier. Mais Jean de Nikiou ou ses traducteurs n'ont pas bien compris le rôle qu'avait joué cet empereur dans les affaires ecclésiastiques de son temps. Cependant, on verra plus loin qu'ils ne vont pas jusqu'à le présenter comme un adhérent de la doctrine monophysite.

cœur ferme, ne prenant pas au sérieux ces serviteurs démons, désirait cependant connaître leurs abominables ruses. En conséquence, Masédés exécutait les méfaits dont avaient parlé les patrices. Lorsque l'empereur en fut informé, il se moqua d'eux et leur dit, (ainsi qu'à Masédés) : Je ne veux pas de la magie ni de la divination que tu pratiques, et par lesquelles tu crois servir l'État. Moi, Justinien, empereur chrétien, je pourrais vouloir triompher par le secours des démons! Non, c'est avec le secours qui me vient de Dieu et de mon seigneur Jésus-Christ, créateur des cieux et de la terre, que je veux vaincre! Et il chassa le magicíen et ses protecteurs; car Justinien se fiait en tout temps à Dieu. Et lorsque, quelque temps après, l'empereur obtint une victoire par la grâce de Dieu, il donna l'ordre de brûler ce magicien. »

L'épisode qu'on vient de lire ne se trouve mentionné, autant que j'ai pu m'en assurer, dans aucun autre ouvrage. Les récits suivants, dont je vais donner la traduction, ne sont pas inconnus, mais ils diffèrent en quelques points des narrations parallèles des chroniqueurs byzantins.

« Les Perses, renouvelant les hostilités contre les Romains, demandèrent aux Huns[1] d'envoyer vingt mille guerriers pour faire la guerre aux Romains. Or, il y avait dans le pays des Huns extérieurs une femme vaillante, nommée, dans la langue des

[1] ሰብእ ፡ ቱንስ ፡. De même, dans la suite, le nom des Huns est toujours écrit ቱንስ ፡ ou ቶንስ ፡.

Barbares, Boarex[1]. C'était une veuve douée d'une grande sagesse. Elle avait deux jeunes fils, et des milliers de guerriers Huns étaient sous son obéissance. Elle exerçait le plein pouvoir, depuis la mort de son mari, nommé Balach (ባላቅ ፡). Cette femme se rendit auprès de Justinien, l'empereur chrétien, et lui offrit des présents : une grande quantité d'or, de l'argent et des pierres précieuses. L'empereur l'invita à attaquer deux chefs, nommés Styrax et Glonès (እስቴራ ፡ ወእግላኖስ ፡), qui voulaient s'allier aux Perses contre les Romains. Boarex attaqua ces chefs qui étaient en marche pour rejoindre les Perses, leur livra bataille, les vainquit, tua Glonès et les siens, et fit prisonnier Styrax, qu'elle envoya à Constantinople, où il fut attaché au gibet et crucifié[2].

« Ensuite un homme d'entre les Huns, nommé [Gordas][3], vint trouver l'empereur Justinien, fut baptisé et devint chrétien. L'empereur fut son parrain, lui fit de magnifiques présents, puis il le renvoya dans son pays. Cet homme devint ainsi sujet de l'empire romain, et lorsqu'il fut rentré dans son

[1] ቦሬክስ ፡. *Historia miscella* (col. 979) : Boazer. Dans Jean Malala le nom est corrompu.

[2] ወሰቀሉ ፡ (lisez ወሰቀልዎ ፡) ዲበ ፡ ዕፅ ፡ ወቀነውዎ ፡. C'est la traduction du grec *ἐφούλκισον* ou *ἐφούρκισον αὐτόν*. — Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 636. — *Historia miscella*, col. 979.

[3] ያርክስ ፡, plus loin : ያርክስ ፡. C'est la transcription fautive du mot *ῥήξ*, titre que les auteurs grecs donnent à ces petits rois. Le nom de Γορδᾶς se trouve dans Théophane et dans Cédrénus. Jean Malala écrit Γρώδ.

pays, il parla à son frère des dons qu'il avait reçus de l'empereur. Alors ce frère se fit également chrétien. Puis Gordas prit toutes les idoles qu'adoraient les Huns, les brisa, les réduisit en poussière et fondit l'argent dont elles étaient recouvertes. Les Huns, qui étaient des Barbares, se soulevèrent avec fureur contre lui et le tuèrent. Ayant été informé de ces faits, l'empereur Justinien marcha contre eux. Il envoya un grand nombre de vaisseaux avec des troupes scythes et goths, sous le commandement de Godilas (ጡዲላን ፡), vers le Pont, et fit partir des cavaliers, ainsi qu'une nombreuse armée, sous le commandement de Baduarius (ዋጡርያሬስ ፡), par voie de terre. Les Huns, apprenant cette expédition, s'enfuirent et se cachèrent. L'empereur envahit leur pays et fit la paix avec eux [1].

« En ces temps régna, dans le pays des Huns, un homme nommé Grætis (ክሬይድስ ፡)[2], qui se rendit auprès de l'empereur Justinien et embrassa le christianisme, lui et ses parents et ses officiers. Justinien fut son parrain[3]; et après lui avoir donné de grandes richesses, il le renvoya dans son pays avec honneur comme vassal de l'empire romain[4].

[1] Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 636 et suiv.

[2] Dans Théophane, ce nom est écrit Γραῖτις; dans Cédrénus, Γρέτης. Le texte de Jean Malala porte Γρέπης. C'était le roi des Hérules, non des Huns.

[3] ወንሥእኒ ፡ ወወሀበ ፡ ብዙኅ ፡ ንዋያተ ፡. Au lieu de ወንሥእኒ ፡, il faut lire ወነሥእዎ ።

[4] Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 629. — Théophane, *Chronogr.*, col. 404. — Georg. Cédrénus, *Compend. Hist.*, col. 700-701.

« Sous le règne de Justinien, il y eut une guerre entre les Indiens (ሕንድ ።) et les Éthiopiens (ሰብአ ። ጸሊማን ።)[1]. Andas (እንዳስ ።), roi des Indiens, adorait l'étoile nommée Saturne. Le pays des Éthiopiens n'était pas éloigné de l'Égypte. Il y avait en Éthiopie trois États d'Indiens et quatre États d'Abyssiniens, situés aux bords de l'Océan, vers l'orient. Les marchands chrétiens qui traversaient le pays des adorateurs des astres et le pays des Homérites (አሕዛብ ።), que nous venons de mentionner, étaient exposés à de grandes vexations. Car Damianus (ጠምኑስ ።), roi des Homérites, dépouillait et tuait les marchands chrétiens qui passaient par ses États, sous prétexte que les Romains opprimaient et tuaient les juifs. C'est pourquoi, disait-il, je tuerai, moi aussi, tous les chrétiens qui me tomberont entre les mains. En conséquence, tout commerce fut rendu impossible dans l'Inde intérieure. Lorsque le roi de Nubie (d'Axoum) eut connaissance de ces faits, il envoya au roi des Homérites le message suivant : Tu as mal agi en tuant les marchands chrétiens, et tu as porté préjudice à mon État et à d'autres États, soit voisins, soit éloignés. A la suite de ce message [le roi des Homérites] prit les armes; et lorsque les deux armées furent en présence, le roi de Nubie s'écria : Si Dieu m'accorde de vaincre ce juif Damianus, je

[1] Dans ce paragraphe, le nom de ሕንደውያን ። désigne les Axoumites, et ጸሊማን ። les Homérites. Mais plus loin, les Homérites sont appelés simplement አሕዛብ ።, et le roi d'Éthiopie ou d'Axoum ንጉሠ ፡ ኖባ ።.

serai chrétien! Et il livra bataille, vainquit et tua ce juif, et se rendit maître de son royaume et de toutes ses villes. Puis il envoya des messagers à Alexandrie, auprès des juifs et des païens [1], et fit demander aussi aux magistrats romains de lui envoyer un évêque de la capitale de l'empire romain, afin de donner le baptême et d'instruire des saints mystères chrétiens, les habitants de Nubie et les Homérites juifs qui restaient. L'empereur Justinien, informé de ces faits, ordonna de satisfaire complétement à sa demande, et de lui envoyer des prêtres et un évêque d'entre les envoyés du saint patriarche Jean [2]. C'était un homme chaste et pur. Telle fut l'origine de la conversion des Éthiopiens, du temps de l'empereur Justinien [3].

« Sous le règne du même empereur, le roi du Ḥedjâz (ሐጃዝ ፡), nommé Almondar (እልሙንደር ፡), fit des incursions en Perse et en Syrie, où il commit de grandes déprédations. Il s'avança jusqu'à la ville d'Antioche. Il tua un grand nombre d'habitants et brûla la ville de Chalcis et d'autres villes du canton de Sermium (ሰርምዩስ ፡) et du canton de Cynegia

[1] ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ፈነወ ፡ ልኡካነ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡ ኀበ ፡ አይሁድ ፡ ወሐንፋውያን ፡. Je ne saurais dire si c'est là un passage tronqué ou un simple malentendu du traducteur.

[2] Au lieu de : . . . Et les envoyés choisirent le paramonaire Jean de l'église de Saint-Jean. *Et elegerunt iidem legati, cum curiose quæsissent, mansionarium sancti Joannis magnæ Alexandriæ, virum venerabilem et virginem nomine Joannem. . . .* (*Hist. miscella*, col. 990).

[3] Comparez *Hist. miscella*, *l. c.* — Joann. Mal., *l. c.*, col. 640 et suiv. — Théophane, col. 489. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 716.

(ኪንክያ ፡). L'armée d'Orient marcha en toute hâte contre lui; mais il s'échappa, et [ces envahisseurs] retournèrent dans leur pays en emportant un grand butin [1]. »

Sous le règne de Justinien, dit encore l'auteur, il y eut un grand tremblement de terre en Égypte, et un grand nombre de villes et de villages furent engloutis. Les secousses furent ressenties partout et ne s'arrêtèrent qu'après une année [2]. Les Égyptiens célébraient la mémoire de ce jour, chaque année, le dix-septième jour du mois de ṭeqemt [3]. « Ce sont nos Pères, les moines égyptiens, les théophores, qui nous ont conservé le récit de cette calamité, laquelle avait eu pour cause le changement de la foi orthodoxe par l'empereur Justinien. » Celui-ci ordonna aux Orientaux et à toutes les églises de l'empire d'inscrire dans les diptyques les noms des évêques du concile de Chalcédoine, et d'en effacer les noms d'Anthime (እናናምዩስ ፡), patriarche de Constantinople; d'Acacius (አካቅዩስ ፡), patriarche au temps

[1] Comparez *Hist. miscella*, col. 981. — Joann. Malala, col. 641, 653 et suiv. — Théophane, col. 413. — Sur les cantons de Sermium et de Cynegia, voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib III, cap. XXXII; lib. IV, cap. XXXVIII, *in fine*, cap. XXXIX. — *The third part of the ecclesiastical History of John bishop of Ephesus*, lib. I, cap. V, éd. de Cureton, p. 5, ligne 18.

[2] ወእምድኅረ ፡ ዓመት ፡ ኀደአ ፡ ዓመት ፡ ወቆመ ፡ ድልቅልቅ ፡ ዘከን ፡ ውስተ ፡ ዥሉ ፡ መከን ።

[3] Cet événement n'est mentionné, à la date indiquée, ni dans les calendriers, ni dans les synaxares, soit melkites, soit jacobites, ni dans les chroniques. Est-ce le tremblement de terre qui a été décrit par Agathias (éd. de Paris, p. 52) et qui eut lieu en l'an 554 ?

de l'empereur Zénon, et de Pierre, patriarche d'Alexandrie. Il abolit l'Hénotique de Zénon, fit effacer le nom du patriarche Sévère des diptyques de toute la province d'Antioche, et ordonna de le maudire. Les habitants d'Alexandrie furent empêchés de se désaltérer à la source de la doctrine de Dioscore. Mais lorsque Justinien installa dans tous les siéges des évêques chalcédoniens, Timothée, patriarche d'Alexandrie, fut maintenu sur son siége, à la demande de l'impératrice Théodora, qui l'appela «père spirituel.»

«Du temps de ce patriarche, Justinien envoya à Alexandrie une nombreuse armée, qui bloqua la ville et voulut y faire un grand massacre. Le patriarche Timothée députa auprès de l'empereur plusieurs anachorètes et ascètes, qui demandèrent grâce pour l'Église, afin qu'il n'y eût pas de sang répandu dans la ville, sans motif, et que les habitants pussent conserver la foi de leurs pères. L'empereur, sur l'intercession de l'impératrice Théodora, accorda la requête, et envoya à l'armée l'ordre de retourner dans la province d'Afrique. Et le patriarche Timothée continua, dans son siége, à agir selon la foi orthodoxe. L'empereur envoya ensuite à Alexandrie un eunuque, Calotychius (ከለረዲንግስ፡). Et cette année fut la 287ᵉ de l'empire romain. Et la ville fut tranquille pendant quelque temps. Puis, le vénérable patriarche Timothée mourut.»

Pour élucider les questions que soulèvent les deux paragraphes que l'on vient de lire, il faudrait pouvoir

disposer de plus d'espace et de plus de temps qu'il ne m'est permis d'en consacrer à ce travail. Le pontificat de Timothée, successeur de Dioscore le Jeune, à Alexandrie, a été traversé par des luttes dogmatiques et des troubles dont il n'existe chez les auteurs, tant orthodoxes que monophysites, qu'un vague souvenir, et dont l'importance a été tantôt exagérée, tantôt diminuée[1]. En ce qui concerne le maintien de Timothée sur son siége, par l'influence de l'impératrice Théodora, ce fait, que rapportent également Eutychius et Georges Ibn al-ʿAmîd[2], n'est point invraisemblable en lui-même. Pour le reste, je me bornerai à faire remarquer que Calotychius (si toutefois j'ai bien transcrit ce nom altéré) a dû, en effet, arriver à Alexandrie sous le pontificat de Timothée, quoique son intervention ne soit signalée, par Libératus, qu'à l'occasion de l'élection de Théodose; car on peut conclure des paroles mêmes du diacre de Carthage que la mission dudit Calotychius, cubiculaire, n'était pas précisément déterminée par cette élection[3].

Je ne sais pas expliquer la date qui figure à la fin du chapitre.

Enfin Jean de Nikiou raconte, dans un chapitre spécial (fol. 115), l'invention, à Alexandrie, sous le

[1] Voyez Libératus, *Breviarium, l. c.*, col. 1033 et suiv. — Comparez Renaudot, *Hist. Patr. Alex. Jacobit.*, p. 134. — Pagi, *ad Baron. Annal.*, t. IX, ad annum 519, § XIX et suiv.

[2] Eutych., *Annales*, t. II, p. 153. — Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 751, fol. 242 v°.

[3] Libératus, *l. c.*, col. 1036 et suiv.

pontificat du patriarche Timothée, du linge[1] dont Jésus-Christ s'était ceint, lorsqu'il lava les pieds des disciples. Cette relique se trouvait dans la maison d'un juif nommé አዉቢራንስ ፡, qui demeurait dans la partie orientale de la ville, dans le quartier አሩጲያ ፡, à droite de l'église de Saint-Athanase. Le juif, ayant voulu ouvrir à différentes reprises le coffre ou l'armoire qui renfermait l'objet sacré, en fut toujours empêché par des manifestations miraculeuses. Il avertit enfin le patriarche Timothée, qui se rendit à cette maison en procession, faisant porter devant lui les croix, les évangiles, les encensoirs et des cierges allumés. Alors le coffre s'ouvrit spontanément. Timothée prit la relique et la déposa à l'église des Tabenniosites (ለዱናሰውያን ፡), dans une armoire en fer, apportée du ciel par un ange, qui la ferma. Les habitants d'Alexandrie s'y rendirent en foule et allèrent demander « aux Perses[2] » de la faire ouvrir. Mais il fut impossible de l'ouvrir. Quant au juif, il embrassa le christianisme avec toute sa famille.

Après la mort du vénérable Père Timothée (chap. XCII, fol. 115 v°), on nomma à sa place le diacre

[1] መንዲል ፡ ወቅናት ፡. Il n'est question dans l'Évangile de saint Jean (chap. XIII, vers. 4-5) que du linge dont Jésus-Christ se ceignit, λέντιον, mot que les Arabes ont traduit par منديل. Je ne sais si c'est l'auteur ou l'un des deux traducteurs qui a dédoublé cet objet.

[2] Cette mention, qui paraît se rapporter à l'invasion de l'Égypte par les Perses sous le règne d'Héraclius, serait la seule touchant cet événement dans notre ouvrage.

Théodose, secrétaire[1] (de Timothée). Lorsqu'il alla pour occuper le trône pontifical, un Éthiopien voulut le tuer. Théodose prit la fuite et se rendit dans la ville de ክኑስ ፡, où il vécut dans la retraite. Alors la populace prit Gaïnas et le nomma patriarche à la place de Théodose, contrairement à la loi canonique. La ville était divisée : les uns se déclaraient partisans de Théodose, les autres partisans de Gaïnas, [et ces partis se sont maintenus] jusqu'à ce jour[2]. Dioscore était alors préfet augustal (መስፍን ፡), et Aristomaque commandant de l'armée (መስፍን ፡ ላዕለ ፡ ትዕይንት ፡ ወሐራ ፡). L'empereur Justinien, ayant été informé de ces événements, ordonna au commandant de l'armée de se rendre à Alexandrie et d'y ramener Abbâ Théodose[3]. En conséquence, il l'installa sur son siége et il exila Gaïnas. Et lorsqu'il prit possession de l'église[4], il la donna à Paul, le Chalcédonien, qui était un moine du parti des Théodosiens[5],

[1] ጸሐፌ ፡ ንገሬት ፡, traduction du mot λογογράφος. Voyez Léonce le Scholastique, *De sectis*, actio v (*Patrol. græca*, t. LXXXVI, pars prior, col. 1232 A).

[2] Il n'est pas probable que ces sectes existassent encore du temps de notre auteur, c'est-à-dire vers la fin du VII[e] siècle. Jean de Nikiou paraît avoir transcrit les mots « jusqu'à ce jour » de l'ouvrage original dans lequel il a puisé son récit. — Comparez Libératus, *Breviarium*, *l. c.*, col. 1037.

[3] C'est l'eunuque Narsès, agissant sous l'inspiration de l'impératrice Théodora, qui rétablit Théodose sur son siége. Voyez Libératus, *l. c.*, col. 1037. — Léonce le Scholastique, *l. c.*, col. 1232 B.

[4] On voit qu'il y a ici une lacune dans le texte.

[5] Au lieu de « Théodosiens », il faut probablement lire « Tabenniosites », comme porte le texte de Libératus. Il y a, d'ailleurs, contradiction entre les attributs de *Chalcédonien* et de *Théodosien*.

et il le nomma patriarche. Paul signa une déclaration d'adhésion à la foi chalcédonienne qu'il envoya à toutes les églises. Il y eut des troubles à Alexandrie, et la guerre civile éclata parmi les habitants; car personne, ni à Alexandrie, ni dans le reste du pays, ne voulait communiquer avec Paul, qui était un scélérat et un nestorien, un persécuteur et fauteur de meurtres. Puis, comme il fut trouvé dans un bain commettant avec un diacre le crime de sodomie, Justinien le déposa[1] et nomma à sa place un moine, nommé Zoïle (ወይሎስ ፡), de la ville de አክስንያ ፡, que les habitants de la ville refusèrent également de recevoir. Zoïle, voyant l'hostilité des habitants, adressa une lettre à l'empereur Justinien et se démit de sa dignité pontificale[2]. Alors l'empereur choisit un lecteur du couvent de Salâma, à Alexandrie, nommé Apollinaire (ጰሊናርዮስ ፡), qui était un homme pieux et tolérant, du parti des Théodosiens, et que l'on détermina à remplacer Zoïle. On lui fit de grandes promesses pour qu'il cherchât à rétablir la foi de l'Église. Gaïnas mourut, dans son exil, avant Théodose.

[1] On voit que ce récit diffère complétement des témoignages des auteurs orthodoxes tels que Victor Tununensis, Libératus, Théophane, et de la narration de Procope (*Hist. arc.*, cap. XXVII). Mais il n'est pas sans intérêt de voir confirmée par notre texte la donnée de Libératus en ce qui concerne l'orthodoxie de Paul.

[2] Libératus (col. 1045) et Victor Tununensis (col. 959) rapportent que Zoïle fut déposé parce qu'il avait refusé de souscrire à l'édit de Justinien sur les Trois Chapitres. Évagrius dit qu'Apollinaire ne fut nommé patriarche qu'après la mort de Zoïle.

« L'empereur Justinien assembla un grand nombre d'évêques de tous les pays et Vigile (ቢልዮስ ፡), patriarche de Rome. A la suite de longs efforts, beaucoup d'hommes avaient été amenés à recevoir la foi orthodoxe, tandis que d'autres suivaient la fausse doctrine nestorienne et chalcédonienne . . . . . » Suit un résumé très-inexact de l'objet du concile de Constantinople et de l'édit de Justinien, lequel est appelé « le nouveau Marcien. »

La fin du chapitre offre un intérêt spécial au point de vue de la composition de notre chronique. Il y est dit qu'après la « grande calamité qu'avait subie la ville, » Justinien fit la paix avec les Perses et triompha des Vandales (ሞአ ፡ ለእውንዳሎስ ፡). « Ces grandes victoires, ajoute l'auteur, ont été racontées avec soin par Agathias (አጋብያስ ፡), l'un des écrivains (፩ ፡ እመተርጓማን ፡) distingués de Constantinople, ainsi que par un savant nommé Procope (አብርኮጲዮስ ፡), le patrice, homme illustre et grand dignitaire (መስፍን ፡), dont l'œuvre est célèbre. » Suit une courte mention de la rédaction du Code.

Les dignités que notre texte attribue au second des deux auteurs cités paraîtraient confirmer l'opinion de certains savants[1] qui, se fondant sur une

[1] Suidas, s. v. *Προκόπιος*, donne à cet auteur l'épithète de *ἰλλούστριος*. On en a conclu que Procope a dû remplir de hautes fonctions; et comme Théophane (*l. c.*, col. 521) mentionne un préfet de ce nom, on n'a pas hésité à identifier les deux personnages. On n'a pas remarqué que Suidas, dans le même article, énumérant les titres et fonctions de Procope, n'aurait pas passé sous silence la plus importante de ces dignités, si l'historien en avait été revêtu.

donnée un peu vague de Suidas, ont prétendu que le personnage nommé Procope, remplissant, en 562 de notre ère, les fonctions de *præfectus urbi*, était l'historien-rhéteur de Césarée. Cependant, je doute qu'il soit permis de faire servir notre passage à l'appui de cette hypothèse. Et d'abord nous ne savons pas à quel terme grec correspond exactement en cet endroit le mot **መስፍን ፡** que j'ai traduit par « grand dignitaire », et que le traducteur éthiopien a employé indifféremment pour désigner un préfet, un général en chef, ou tout autre haut fonctionnaire civil ou militaire. En second lieu, il me semble que la phrase qui nous occupe et le paragraphe suivant, qui parle de la rédaction du Code, renferment un malentendu. Préoccupé surtout d'abréger le texte de l'original, l'interprète arabe (nous avons vu auparavant plusieurs exemples de ce procédé) aura confondu Procope avec Tribonien, et les titres qu'il attribue à l'un reviendraient à l'autre. En effet, il n'est guère possible d'admettre que, dans la phrase **ዘተዓውቀ ፡ ግብሩ ፡ በመናይ ፡** « son œuvre est célèbre », le mot **ግብር ፡** ait le sens de « livre »; il convient, au contraire, parfaitement à l'œuvre de la législation justinienne.

Après avoir mentionné les lois établies, pour les Romains, par Numa, Jules César et Auguste, et l'expulsion des femmes prostituées, sur l'ordre de l'impératrice Théodora, l'auteur raconte[1] (chap. XCIII,

[1] Comparez Joann. Malala, col. 656.

fol. 116) l'histoire du soulèvement des Samaritains. Un Samaritain, chef de brigands (Julien), avait rassemblé un grand nombre de ses compatriotes et s'était fait couronner à Naplous. Il prétendait être envoyé de Dieu pour rétablir le royaume des Samaritains, à l'exemple de Roboam, fils de Nabot, qui avait séduit le peuple d'Israël après la mort du roi Salomon. Un jour, dans le cirque de Naplous, il fit trancher la tête à un cocher chrétien qui venait de triompher, dans les courses, d'un cocher juif et d'un cocher samaritain. Il fut attaqué par les troupes romaines et tué. On envoya sa tête à Constantinople, et, à cette occasion, Justinien distribua des aumônes aux pauvres.

En parlant des troubles qui eurent lieu, tant à Constantinople qu'à Alexandrie, entre les partisans de Théodose et ceux de Gaïnas, au sujet de la doctrine des Phantasiastes, Jean de Nikiou, qui ne paraît pas avoir eu une idée claire de cette question théologique, dit (chap. XCIV, fol. 116 v°) que Justinien fit demander l'avis d'Eutychius (አውቶንግስ ፡), patriarche de Constantinople. La réponse d'Eutychius (reproduite dans notre texte d'une manière assez ambiguë) n'ayant pas satisfait l'empereur, celui-ci exila le patriarche et le remplaça par Jean, de la ville de ዴደንስ ፡[1], lequel promit de souscrire à son

[1] D'après Évagrius (*H. eccl.*, lib. IV, cap. XXXVIII, *in fine*) et Jean d'Éphèse (*The third part of the Ecclesiast. History*, liv. I, chap. XLII, éd. Cureton, p. 59), Jean le Scholastique était originaire de Sermium ou Sirimium, ville de la province d'Antioche.

édit sur la foi et de publier une lettre synodale. Mais, après avoir pris possession de son siége, Jean refusa d'agir selon la volonté de l'empereur, et n'écrivit pas la lettre[1]. En effet, dans sa condition de laïque, il était illettré et connaissait à peine la religion; puis, lorsqu'il fut prêtre, il s'appliqua avec ardeur à la lecture des saintes Écritures et étudia les opinions des Saints Pères au sujet du Christ; il apprit ainsi la foi orthodoxe et abandonna la doctrine détestable de l'empereur. Il écrivit (un livre intitulé) እልመስጠእግያ ፡, sur la nature de Jésus-Christ, le Verbe de Dieu devenu chair, dont il affirma l'essence unique, divine et humaine, conformément à la doctrine de S. Athanase l'Apostolique[2].

[1] Ceci expliquerait l'existence de traditions différentes touchant l'orthodoxie de Jean le Scholastique, au début de son pontificat.

[2] Nous connaissons de Jean le Scholastique trois ouvrages : Une collection de Canons, la plus ancienne que l'on possède, divisée en cinquante Titres (*συναγωγὴ Κανόνων εἰς ν' τίτλους διῃρημένη*); un abrégé de cette collection portant le titre de *Nomocanon*, et une collection de *Novelles*, en quatre-vingt-sept chapitres. (Voyez Voël et Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, t. II, p. 499 et suiv., 603 et suiv., 660 et suiv. — Assemani, *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis*, lib. III, p. 344 et suiv.) Le mot እልመስጠእግያ ፡ (المسطواجيا) peut paraître une transcription fautive du grec *ἡ μυσταγωγία*, expression qui n'est pas invraisemblable comme titre d'un ouvrage. Quoi qu'il en soit, je crois reconnaître sous la forme barbare de እልመስጠእግያ ፡ un traité de Jean le Scholastique qui fut réfuté par Jean Philopon, ainsi que nous l'apprend Photius (*Bibliotheca*, cod. LXXV). Cette dissertation catéchétique (*ἐν τῷ κατηχητικῷ λόγῳ*) traitait de la Trinité consubstantielle, *Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*. L'ouvrage de Jean le Scholastique ayant été réfuté par Jean Philopon, et l'écrit de ce dernier très-vivement critiqué par Photius, nous pouvons savoir par induction quelle était la tendance générale du livre de Jean le Scholastique.

Justinien écrivit une lettre à Agathon, préfet d'Alexandrie, et lui ordonna d'installer Apollinaire, *comes* du couvent de ብንጦን ፡, comme patriarche chalcédonien d'Alexandrie et d'Égypte. Les habitants de cette province étaient fermement attachés à la doctrine de l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ.

Un homme, nommé Ménas, qui avait été patriarche de Constantinople, adressa à Vigile (ወኪል ዮን ፡), patriarche de Rome, un écrit dans lequel il affirma qu'il y avait en Notre-Seigneur Jésus-Christ une seule volonté[1].

Tout cela se passa du temps de Jean, patriarche de Constantinople[2]. Puis, au moment où Justinien songeait à déposer le patriarche Jean, mais craignait des troubles à Constantinople, il mourut dans la trente-neuvième année de son règne. Théodora était morte auparavant.

Quelques lignes seulement sont consacrées, dans notre texte, au règne de Justin II, dont le nom,

[1] C'est cet écrit qui, inséré dans la septième Action du cinquième concile général et contenant une profession de foi monothélite, fut déclaré apocryphe (ou au moins interpolé) dans la troisième, la douzième et la quatorzième Action du sixième concile. (Voyez *Sacrosancta concilia*, ed. Labbe, t. VII, col. 644 et suiv., 949 et suiv., 1012 et suiv.)

[2] Cette indication ne peut s'appliquer qu'au paragraphe précédent relatif à Ménas, et cela même n'est pas certain. Quant à la nomination d'Apollinaire, elle est antérieure au pontificat de Jean le Scholastique. Je suppose que le texte grec contenait, en cet endroit, d'autres récits, que le traducteur aura supprimés.

d'ailleurs, est confondu avec celui de Justinien[1]. Les événements mentionnés sont une prétendue conjuration des païens habitant l'empire romain[2], une révolte des Samaritains réprimée par le moine Photin (ፎጥዮን ፡)[3], la peste et la grande famine, et la persécution des orthodoxes en Égypte. L'empereur, en proie à une profonde mélancolie, désirait vainement la mort, car Dieu était irrité contre lui. Puis, lorsque sa folie devint publique, on lui ôta la couronne et on mit à sa place Tibère.

L'empereur Tibère, dit l'auteur (fol. 117 v°), était un jeune homme fort beau, plein de vertus, généreux. Il fit cesser les persécutions, et il honorait les prêtres et les moines. C'est à tort qu'on l'accusait d'être nestorien. Au contraire, il comblait de bienfaits les orthodoxes et ne permettait aucune persécution. Il fonda un grand nombre d'oratoires, de couvents et d'écoles, donna de nombreuses aumônes,

[1] Le nom, et aussi le règne. Ainsi il est dit que Photin fut envoyé contre les Samaritains par ዩስቲያኖስ ፡, «avant sa mort.»

[2] Les historiens mentionnent deux persécutions de païens, vers cette époque : l'une, qui eut lieu en 561, sous le règne de Justinien, avait pour objet plusieurs païens qui vivaient cachés à Constantinople (Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 712 A); l'autre, en 579, dans la deuxième année du règne de Tibère, était d'abord dirigée contre les païens de Baalbek ou Héliopolis, puis contre d'autres païens répandus dans toutes les parties de l'Orient. Cette expédition avait été conduite par un général nommé Théophile. (Voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XVIII. — Jean d'Éphèse, *l. c.*, lib. III, cap. XXVII à XXXV, éd. de Cureton, p. 190 et suiv.)

[3] Sur Photin, beau-fils de Bélisaire, et sur son expédition contre les Samaritains révoltés, voyez Jean d'Éphèse, lib. I, cap. XXXII, éd. de Cureton, p. 47 et suiv.

et Dieu le récompensa en faisant régner la paix. Après avoir vaincu les Perses et d'autres ennemis, Tibère pacifia toutes les provinces de l'empire.

Après la mort de Jean, patriarche de Constantinople, Tibère rappela Eutychius et le rétablit sur son siége. Apollinaire, patriarche des Chalcédoniens à Alexandrie, eut pour successeur Jean, qui sortait de l'armée (እምሐራ ፡). Ce patriarche ne forçait personne à abandonner sa croyance. Il se bornait à adorer Dieu dans son église, au milieu de son peuple, et à louer les belles actions de l'empereur.

Tibère mourut dans la troisième année de son règne, car les hommes, par leurs péchés, ne méritaient pas un tel empereur. Avant de mourir, il ordonna de choisir comme empereur son gendre ወር ምድያኖስ ፡ (Germain?), qui était patrice et un homme digne, par ses vertus, d'occuper le trône. C'est Maurice, originaire de la province de Cappadoce, qui fut proclamé.

(La fin à un prochain cahier.)

乾隆征廓爾喀記

HISTOIRE
DE
LA CONQUÊTE DU NÉPÂL
PAR LES CHINOIS,

SOUS LE RÈGNE DE TÇ'IE LONG

(1792).

TRADUITE DU CHINOIS

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

INTRODUCTION.

En publiant dans le *Journal asiatique*, il y a quelques mois, la traduction d'un extrait du *Cheng vou tçi* ou Histoire des campagnes accomplies sous la dynastie actuelle des Ts'ing[1], nous avions promis de donner quelques autres fragments du même ouvrage. C'est pour remplir notre promesse que nous

[1] Voyez *Journal asiatique*, numéro de février-mars, p. 135 et suiv. Le lecteur trouvera des détails sur le *Cheng vou tçi* dans l'introduction du morceau dont nous y avons donné la traduction; de ce même ouvrage nous avons traduit presque complétement le récit de la révolte de Djihanguir k'odja dans le Turkestan; nous profiterons des quelques rares loisirs que nous laisseront les nouvelles fonctions dont nous venons d'être chargé en Chine, pour mettre la dernière main à ce travail.

présentons aujourd'hui le récit de la campagne que les Chinois exécutèrent, en 1792, sur la frontière méridionale du Tibet et à travers les chaînes de l'Himâlaya, pour repousser l'invasion des Népâliens. Ce morceau, qui occupe une partie du livre V du *Cheng̃ vou tçi*, a été reproduit intégralement par Oueï Yuann dans son *ʿHaï kouo tʿou tchè*, Description des pays maritimes, à la fin du livre XIII, où il traite de la géographie et de l'histoire de l'Inde. Nous n'avons pas cru devoir donner la traduction des remarques de l'auteur, qui terminent le récit : elles ne nous ont pas semblé assez intéressantes. Oueï Yuann y considère la position de la Russie et des possessions anglaises en Asie par rapport à la Chine, et y recommande, pour arriver à triompher d'ennemis si puissants, de semer la discorde parmi eux, et, selon son expression, 以夷攻夷, de se servir des barbares pour attaquer les barbares eux-mêmes.

Le Népâl étant connu des Chinois sous différents noms, que l'on ne trouve ni dans les dictionnaires européens, ni dans les dictionnaires exclusivement chinois, nous croyons utile de présenter ici quelques observations sur ces appellations diverses recueillies dans les historiens, les géographes, et les voyageurs de l'empire du Milieu.

Le nom le plus ancien que les Chinois aient donné au Népâl est certainement 尼波羅, Ni po lo, transcription du mot sanscrit Népâla[1]; nous trouvons en effet ce nom dans le *Tʿang̃ chou* ou Annales des Tʿang̃ (livre CXCVIII), dans la relation du célèbre pèlerin bouddhiste Yuanntchouang̃ et dans la grande encyclopédie de Ma Touann linn. L'étymologie de ce mot *Népâla* a été diversement expliquée : selon Wilson (*Dictionnaire sanscrit, sub voce*), il vient de *né*, « chef », et *pâla*, « chérissant »; d'après Lassen, il viendrait de *Népa*, nom d'une tribu (sans doute les Néwars ou aborigènes

[1] Dans les Annales des Ming̃ (*Ming̃ chè*), l. CCCXXXI, ce nom est mieux transcrit par 尼八剌 Ni pa la.

du Népâl), et de *âla*, contraction du sanscrit *âlaya*, « séjour, demeure [1] ». M. Hodgson, auquel nous sommes redevables de si intéressants travaux sur le Népâl et le bouddhisme, l'explique différemment : « Mandjouçri appela la vallée desséchée Népala, *Né* signifiant « celui qui envoie (au paradis) », c'est-à-dire Swayambhou, et *pala*, « chéri », voulant dire que le génie protecteur de la vallée était Swayambhou ou Adhi Bouddha [2]. » Enfin Hamilton rapporte que les habitants du pays le font dériver de Niyamapala, nom d'un saint [3].

Les noms de 巴勒布, Pa lo pou, 巴爾布, Pa eul pou, 白布, Paï pou, ne sont que des transcriptions plus ou moins bonnes du mot Bal po, par lequel les Tibétains désignent le Népâl.

Nous trouvons le nom de Pa lo pou dans les *Yuann ché* ou Annales de la dynastie des Yuann (les Mongols), au livre LXIII; le dictionnaire qui accompagne l'édition du *Yuann ché* de 1824, et qui présente en caractères mandchous les noms d'hommes, de lieux ou de choses dont les caractères chinois sont la transcription, donne *balbou* comme équivalent de Pa lo pou, et fait suivre ce nom de la mention suivante : 西藏一小部名, « nom d'une petite tribu du Tibet », mais c'est en réalité le Népâl. D'anciennes éditions des mêmes annales transcrivent Balbo par 巴補, Pa pou, mais cette transcription défectueuse fut abandonnée dans la suite. Le nom de 别蚌, Pié pang, que l'on trouve plus rarement, serait la transcription du tibétain *hbras spoungs* (Bréboung [4]).

[1] *Indische Alterthumskunde*, Leipzig, 1861, vol. I, p. 58.

[2] *Classification of Newars or aborigenes of Nepal proper*, dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1834, p. 217.

[3] *An account of the kingdom of Nepal*, Edimbourg, 1819, p. 180.

[4] *Description du Tibet*, traduite du chinois et publiée par Klaproth dans le *Journal asiatique*, 1830, p. 326.

Quant au nom de 廓爾喀, K'o eul k'a, que nous trouvons dans les auteurs chinois les plus récents et sur les cartes publiées dernièrement en Chine et au Japon, c'est la transcription du nom d'une ville du Népâl, Gork'a (ou Gorkha), située non loin de Katmandou, capitale de ce pays. Selon plusieurs auteurs chinois, les Chinois désigneraient le Népâl sous le nom de cette ville, parce que c'est la cité la plus considérable et la plus commerçante de la contrée[1]. Cela peut être, et ce ne serait pas la première fois que les Chinois donneraient à un État le nom d'une de ses principales villes. Ainsi ils appellent le K'anat de Kokand 安集延, Ann tsi yenn, du nom d'Andidchan, la ville du K'anat avec laquelle ils ont le plus de relations commerciales[2]. Mais il se peut aussi que cette dénomination vienne du nom de la dynastie des Gork'a ou Gork'ali, qui fut fondée vers la fin du XVIII[e] siècle, et à laquelle appartient encore Çri Surendra Vikrama Sâh, le souverain actuel du Népâl[3].

La campagne que les Chinois exécutèrent en 1792 contre les Gork'a ou Népâliens n'a été jusqu'ici l'objet d'aucun travail particulier; en fait de documents chinois publiés, nous ne connaissons que le récit de Oueï Yuann et celui de Tchao Y, donné au livre IV de son *'Houanḡ tch'ao vou konḡ tçi chenḡ*,

[1] Voyez notamment le *Ynḡ 'houann tchè lio*, de Siu Tçi-yu, liv. I.

[2] *Ynḡ 'houann tchè lio*, l. I, et *Chenḡ vou tçi*, l. IV.

[3] La tribu des Gork'a, qui n'occupait autrefois que la ville du même nom et ses environs, prit peu à peu une grande extension, étendit ses conquêtes sur les tribus voisines, et, vers le milieu du XVIII[e] siècle, sous la conduite du roi Prithwi Nârayana, soumit la presque totalité du Népâl. Ainsi fut fondée la dynastie des Gork'a. Voyez sur ces faits *History of Nepal, translated from the Parbatiya by Munshi Shew Shunker Singh, with sketch of Nepal, by the editor Daniel Wright*, Cambridge, 1877, et un récit du P. Giuseppe inséré dans le second volume des *Asiatic Researches*.

Histoire des exploits militaires de la dynastie actuelle[1], inférieur au premier sous le double rapport du style et de l'exactitude historique[2]. Dans plusieurs ouvrages européens on trouve quelques renseignements sur cette guerre. Ainsi l'on peut consulter la *Note historique du Tibet*, insérée à la fin du second volume (traduction française) de l'*Ambassade* de Turner[3], et l'appendice du remarquable ouvrage du colonel Kirkpatrick sur le Népâl[4]. La comparaison même que l'on pour-

[1] 皇朝武功紀盛. Comme cet ouvrage est l'une des rares histoires de la dynastie actuelle où l'on trouve des renseignements authentiques sur les guerres faites par les empereurs mandchous, nous croyons utile d'en donner une courte notice. L'auteur, Tchao Y, surnommé Yunn sonḡ, du district de Yanḡ 'hou, occupa les hautes fonctions de secrétaire du Conseil privé, d'intendant de cercle (Tao taï), de membre de l'Institut ('Hann linn), et assista à plusieurs des guerres qu'il a racontées. Voici la table sommaire de son ouvrage : Livre I : Récit de la soumission des rebelles (Ou Sann-koueï et autres) ; pacification des Éleutes. Livre II : Guerre contre les Dzoungars. Livre III : Conquête de la Birmanie. Livre IV : Soumission des Miao tseu du Tçinn tch'ouann, de l'île de Formose (T'aï ouann), des Gork'a ou Népâliens. La préface de l'auteur est datée de la cinquante-septième année Tç'ienn lonḡ (1792).

[2] Nous avons cité plusieurs fois en note le 天竺國紀遊 *T'ienn tchou kouo tci yéou*. Récit d'un voyage dans l'Inde (*T'ienn tchou*). Malgré son titre, cet ouvrage n'est qu'un recueil de notes sur le Tibet recueillies par Tchéou Aï-lienn durant un séjour de plusieurs années en ce pays. On y trouve des renseignements qui ne manquent pas d'intérêt sur cette contrée dans bien des endroits encore peu connue. La préface est datée de la neuvième année Tçin tç'inḡ (1804).

[3] *Ambassade au Tibet*, traduite par Castera, Paris, 1800.

[4] *An account of the kingdom of Nepaul*, London, 1811. — On peut encore consulter un ouvrage plus récent, la publication des papiers de Bogle et de Manning (*Narratives of the mission of G. Bogle and of the journey of Th. Manning*, London, 1878, in-8°), par Cl. Markham

rait faire de ces faits recueillis par des Européens, et du récit de Oueï Yuann, ne servirait qu'à montrer la véracité et l'exactitude de ce dernier.

乾隆征廓爾喀記

Le Vou sseu tsanğ (Tibet)[1] est à l'ouest des provinces chinoises du Sseu tch'ouann et du Yunn nann; au sud-ouest du Tibet est situé le pays des Gork'a[2], et enfin au sud-ouest de celui-ci se trouvent les cinq Indes[3]. C'est cette dernière contrée qui a donné nais-

qui, dans sa préface (p. LXXVI-LXXVII), résume cette guerre en s'appuyant en partie sur les renseignements fournis à M. Hodgson par le célèbre ministre Népâlais, général Bhimasena. (L. Feer.)

[1] Vou sseu tsanğ, nom donné au Tibet par les Chinois sous les dynasties des Yuann et des Minğ, est la transcription des noms tibétains de deux provinces du Tibet : Dvous (ou) et *g*tsanğ. Actuellement les Chinois donnent d'ordinaire au Tibet les noms de 西藏 Si tsanğ, 衛藏 Oueï tsanğ (qui a la même origine que Vou sseu tsanğ), 土伯特 T'ou po t'o, transcription du mot *tubed* par lequel les Mongols désignent cette contrée, et à ses habitants celui de 唐古特 T'anğ kou t'o. Quant aux habitants du Tibet, ils appellent leur propre pays Bod youl, contrée de Bod. Le nom de *Tibet* donné par les Européens à ce pays, et qui y est inconnu, nous est sans doute venu des auteurs arabes. (Voyez, sur le mot *Tibet*, Schiefner, *Tibetische Studien*, dans les *Mél. as. de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 332, note.)

[2] Voyez l'introduction, p. 351.

[3] Ou yun tou. Les géographies chinoises divisent l'Hindoustan

sance au dieu Fô (le Bouddha); située au sud-ouest des Ts'onḡ linḡ (Karakoroum)[1] et baignée par la grande mer (mer des Indes), elle est éloignée du Tibet de deux cents lieues[2]. On a dit que c'était le Tibet qui avait vu naître le Bouddha, mais c'est là une erreur.

Il y a plus de vingt relais de Ta tsienn lou[3] du Sseu tch'ouann, en allant vers l'ouest, jusqu'au Tibet antérieur[4]; de là au Tibet central, douze relais;

en cinq parties : l'Inde de l'est; l'Inde de l'ouest; l'Inde du sud; l'Inde du nord, et l'Inde centrale.

[1] Les Chinois donnent le nom de Ts'onḡ linḡ (Monts des oignons) aux chaînes du Karakoroum et des Bolor; le nom donné à ces montagnes viendrait de ce qu'elles sont couvertes d'oignons. « Les Ts'onḡ linḡ sont très-élevés; sur leur sommet poussent partout des oignons, d'où leur nom. » (*Ts'ienn 'hann chou*, Annales des 'Hann postérieurs, de Pann kou, l. XCVI, part. I, note.)

[2] Ici, comme dans le cours de notre traduction, il s'agit de lieues françaises; on sait que dix *li* ou lieues chinoises valent une de nos lieues.

[3] Ta tsienn lou « forges des flèches », située sur la frontière du Sseu tch'ouann, est la dernière ville chinoise du côté du Tibet. C'est là que passe l'une des principales routes qui mènent au Tibet. Son nom, suivant la tradition, vient de ce que le célèbre général des 'Hann, Tchou-ko Léang (connu aussi sous son titre honorifique posthume de Vou 'héou « marquis de Vou »), dans son expédition contre les pays méridionaux, envoya l'un de ses officiers, Kouo (ou Kouota), établir une forge pour la fabrication des flèches dans la ville qui porte à présent le nom de Ta tsienn lou, mais qui alors s'appelait Cha oua na. On voit encore sur la colline voisine des ruines de fourneaux, et dans la ville même se trouve un temple dédié au maréchal Kouo. (*T'ienn tchou tçi yéou*, l. IV.)

[4] Voici, d'après le *Ta ts'inḡ y t'onḡ tché*, l. CCCCXIII, et le *Chenḡ vou tçi*, l. V, quelles sont les divisions du Tibet : 1° Ts'ienn tsang, Tibet antérieur, ou K'anḡ, en tibétain K'ams. C'est la partie la plus voisine de la frontière chinoise. 2° Tchonḡ tsanḡ, Tibet

de cet endroit au Tibet postérieur, douze relais; et de cette partie du Tibet au pont de chaînes de fer de Tsi loñg[1], qui est la limite extrême du Tibet postérieur, vingt relais. Au delà de ce pont se trouve à l'ouest le pays des Gorkʿa.

Ce pays portait autrefois le nom de royaume de Pa lo pou[2]. Jadis il était divisé en trois tribus : celles de Yé leñg, Pouyenn, Kʿou mou[3]. Durant la neuvième année Yoñg tcheñg (1731), ces tribus adressèrent chacune à l'empereur une pétition écrite sur des feuilles d'or, et offrirent en tribut des productions du pays. Dans la suite, ces tribus furent réunies en une seule[4].

Le pays des Gorkʿa est limitrophe du Tibet posté-

central, ou Oueï, Dvous (milieu); Lhassa, capitale du Tibet, est située dans cette province. 3° 'Héou tsañg, Tibet postérieur, ou Tsañg (*g*Tsang « clarté, pureté »). 4° Ngari, en tibétain *m*Nga*h* ris *s*kor *g*soum « les trois provinces dépendantes ». C'est la partie du Tibet la plus occidentale.

[1] C'est par le défilé de Tsi loñg ou Kirong (K'yi rong « le défilé du chien ») que passe l'une des routes qui conduisent du Tibet au Népâl. « Du Tibet postérieur au pays des Gork'a il y a deux routes : l'une qui passe par Nilam, c'est la plus courte mais aussi la plus dangereuse, l'autre qui passe par Tsi loñg, plus longue mais un peu plus plane. De Tsi loñg à Yañg pou (Katmandou) il y a environ sept ou huit jours de marche. » (*T'ienn tchou tçi yéou*, l. VIII.) La route de Tsi loñg n'est permise qu'aux fonctionnaires seuls, les marchands et voyageurs prennent celle de Nilam. (*Journey to Shigatze, in Tibet, by a native explorer*, dans le *Journal of the geogr. Soc. of London*, 1875, p. 334.)

[2] Voyez l'introduction, p. 350.

[3] Voyez *Journal asiatique*, 1830, p. 346, note 3.

[4] Allusion à la conquête du Népâl par les Gork'a. Voyez l'introduction, p. 351.

rieur; il a plusieurs centaines de lieues de l'est à l'ouest, et une centaine environ du sud au nord. Sa capitale s'appelle Yang̃ pou[1]; elle est à environ onze ou douze jours de marche de la frontière. Il y a dans cette contrée des traces du dieu Fô (le Bouddha)[2]; aussi les habitants du T'ang̃ kou t'o (Tangout)[3] y vont-ils chaque année visiter les pagodes et frotter la terre blanche[4].

[1] Yang̃ pou est le nom donné par les Chinois à Katmandou, capitale du Népâl.

[2] Suivant la tradition, Çakyamouni aurait parcouru l'Inde presque entièrement et laissé en maints endroits des traces de son passage. Les fidèles croyaient même trouver des marques de pas du Tathâgata là où celui-ci n'avait jamais mis le pied, comme par exemple dans l'île de Ceylan. On sait qu'au sommet du pic d'Adam, situé dans cette île, se trouve la pierre appelée Çripâda «le pied bienheureux» sur laquelle les croyants voient la trace du pied de Çakyamouni.

[3] Tangout est un pluriel mongol (Tangghout) désignant certaines tribus de race titébaine appelées par les Chinois Tang̃ Chiang̃, qui fondèrent jadis le royaume de Chia sur la frontière nord-ouest de la Chine avec Chia tchéou (Ning̃ chia fou de nos jours, 38° 32′ 40″ de latitude, 103° 47′ 30″ de longitude) pour capitale. Cet État, envahi plusieurs fois par les Mongols, fut enfin détruit par Tchinggis k'an dans sa dernière campagne. Le pays de Tangout correspondait à la province actuelle du Kann sou, mais quelquefois ce nom fut appliqué aux pays de K'amil ('Hami) et de Tourfan. Les Chinois donnaient à cette contrée le nom de 'Ho si «pays à l'ouest du fleuve», c'est-à-dire à l'ouest du 'Houang 'ho «fleuve jaune». Actuellement ce nom de Tangout est donné au Tibet par les Mongols et quelquefois par les Chinois. (Voyez Klaproth, *Magasin asiatique*, t. II, p. 213. Yule, *Cathay and the way thither*, p. 269, 274. Marco Polo, t. I, p. 209. Ritter, t. II, p. 205.)

[4] 拭白土 *Ché paï t'ou*. Cela veut-il dire que les fidèles font des ablutions avec du sable dans les lieux où le Bouddha a laissé, ou est censé avoir laissé des traces de son passage?

De temps immémorial ce pays n'avait eu de relations avec la Chine[1]; ce ne fut qu'à partir de la cin-

[1] Notre auteur n'est pas ici tout à fait exact. La Chine avait eu déjà depuis longtemps des relations avec le Népâl, et, sous la dynastie des Minḡ notamment, nous voyons que les ambassadeurs népâliens allèrent en Chine, et que réciproquement des envoyés chinois se rendirent à la cour des rois du Népâl. Voici d'ailleurs la traduction de la notice consacrée au Népâl dans le *Minḡ ché* ou Annales des Minḡ, livre CCCXXXI : « Le royaume de Ni pa la est à l'ouest des Tsanḡ (Tibet); il est très-éloigné de la Chine, ses souverains sont tous des bonzes (*senḡ*). La dix-septième année 'Honḡ vou (1384), l'empereur T'aï tsou (fondateur de la dynastie des Minḡ) ordonna au bonze Tché kouanḡ d'aller dans ce pays porter (au roi) un sceau, une lettre et des soieries, et de se rendre également dans le royaume de Yonḡ t'a, vassal du Népâl. Grâce à la connaissance profonde qu'il avait des livres bouddhiques, Tché kouanḡ sut répondre aux intentions de l'empereur et manifester sa vertu. Le roi du Népâl, nommé Ma ta na lo mo, envoya un ambassadeur à la cour porter des présents consistant en petites pagodes d'or, livres de Fô (bouddhiques), chevaux renommés et productions du pays. Cet ambassadeur arriva à la capitale la vingtième année (1387). L'empereur en fut très-content, et lui conféra un sceau d'argent, un cachet de jade, une lettre, des amulettes et des soieries; la vingt-troisième année (1390), un autre ambassadeur vint apporter tribut; l'empereur lui fit présent d'un cachet de jade, d'un dais rouge (*'honḡ lo sa*). Durant les dernières années du règne de T'aï tsou, il ne vint qu'un seul ambassadeur pour une période de plusieurs années. L'empereur Tch'enḡ tsou ordonna à Tché kouanḡ d'aller de nouveau en ambassade au Népâl; ce pays envoya son tribut la septième année Yonḡ lo (1409). La onzième année (1413), l'empereur ordonna à Yanḡ Sann-pao d'aller offrir en présent au nouveau roi du Népâl Cha ko sinn ti, et au roi de Yonḡ t'a, K'o pann, des lettres, des cadeaux en argent et en soie. L'année suivante (1414), Cha ko sinn ti ayant envoyé un ambassadeur porteur de son tribut, l'empereur lui conféra le titre de roi du Népâl et lui fit présent d'un diplôme contenant cette investiture, un sceau en or et un autre en argent. La seizième année (1418), Cha ko sinn ti ayant envoyé de nouveau un ambassadeur porteur de son tribut, l'empereur ordonna à l'eunuque Tenḡ tch'enḡ

quante-cinquième année Tç'ienn long̃ (1790), quand ses troupes vinrent faire une incursion dans le Tibet, qu'il fut en guerre avec elle. (Voici quelle fut l'origine de cette guerre.)

Le Pann tchann lama[1] du Tibet postérieur était venu à la cour présenter ses hommages et ses félicitations à l'empereur Tç'ienn long̃, la quarante-sixième année de son règne (1781), à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa naissance. De tous côtés on lui fit des aumônes et des présents considérables. Il mourut durant son séjour à la capitale, et l'empereur ordonna de remporter son corps au Tibet.

Le frère aîné du Pan tchann, le 'Hou t'ou k'o t'ou[2]

de se rendre au Népâl et d'offrir au roi un cachet et des pièces de soie et de satin. Teng̃ tch'eng̃ distribua des présents aux princes des différents pays qu'il traversa. La deuxième année Chuann to (1427), l'eunuque 'Héou chienn fut envoyé de nouveau faire au roi du Népâl des cadeaux consistant en pièces de soie et de lin. Dès lors nul ambassadeur ne vint à la cour, et nul tribut n'y fut envoyé.»

[1] A la tête de la hiérarchie lamaïque au Tibet sont deux grands pontifes : le Dalaï lama et le Pan tchen lama. Le Dalaï lama (en tibétain *r*Gyalva Rin po tch'é), considéré comme étant une incarnation du Dhyani-Bodhisatva Tchenresi, réside au monastère de Potala, près de Lhassa. Le nom de Dalaï qui lui a été donné ne serait autre chose que le mot mongol *Dalai* «mer, océan» (tibétain *r*Gya mts'o), signifiant que sa sagesse est aussi vaste que l'océan. L'autre pontife, qui partage le pouvoir temporel avec le Dalaï lama, mais dont le pouvoir spirituel est moindre, porte le nom de Pan tchen Rin po tch'é et est considéré comme une incarnation d'Amitabha. Il réside à Tachi-lounpo dans le Tibet postérieur. (Voyez Schlagintweit, *Buddhism in Tibet*, p. 153. Köppen, *Lamaische Hierarchie*, t. II.)

[2] Transcription chinoise du mot mongol *K'outouktou* «personnage divin, saint». C'est l'équivalent du sanscrit Arya et du tibétain *h*'Pags

Tchoñ pa, mit la main sur ses richesses et n'en distribua ni aux monastères, ni aux temples, ni aux soldats tibétains; il ne fut pas plus libéral envers son frère cadet Cho ma eul pa[1], qu'il repoussa comme faisant partie de la secte rouge[2]. Là-dessus, ce der-

pa; les Chinois appellent les K'outouktou des 'Houo fô «Bouddhas vivants». Suivant le *Ta ts'iñ 'houeï tienn*, ou statuts de la dynastie actuelle, l. LII, il y a en tout cent soixante K'outouktou : à savoir trente au Tibet, dix-neuf dans la Mongolie septentrionale, cinquante-sept dans la Mongolie méridionale, trente-cinq dans la région du Koukounor, et cinq dans le pays de Tcha mo to (Tsiamdo sur les frontières du Tibet et du Sseu tch'ouann). A Pékiñ même et dans les environs on en compte quatorze.

[1] Ce nom a été écrit de diverses manières par les Européens : Schamer pa, par le colonel Kirkpatrick, Sumhur, par Duncan (Appendice de l'ouvrage de Kirkpatrick). C'est une transformation de *d*Chamar, *qui a un bonnet rouge*, suivie de la particule *pa*. (Köppen, *Die Religion des Buddha*, t. II, p. 226, note 2.)

[2] Les Bouddhistes tibétains sont divisés en plusieurs sectes dont les deux principales sont : 'Houañ tçiao «la secte jaune»; 'Hoñ tçiao «la secte rouge», ainsi appelées de la couleur des vêtements que portent leurs adhérents. La secte jaune, en tibétain *d*Ge long*s* pa (Gélonkpa) ou *d*Gah *l*dan pa (du nom du monastère Galdan situé à Lhassa), fut fondée au XVIe siècle par le célèbre réformateur Tsoñ k'a pa, qui prêcha la nécessité de revenir à la doctrine pure et simple de Çakyamouni et fit prendre à ses partisans un costume jaune pour les distinguer de la secte rouge, *h*Broug pa, dont les adhérents tournaient insensiblement la doctrine du Tathâgata à des pratiques superstitieuses. Depuis lors, ces deux sectes ont été dans une rivalité constante et n'ont cessé de se disputer la suprématie au Tibet; les adhérents de la secte jaune, qui s'acquirent un grand crédit par la pureté de leur doctrine et par l'observance exacte de la loi du Bouddha, paraissent être cependant les plus nombreux. La principale différence qui distingue ces deux sectes, c'est que les adhérents de la secte rouge peuvent se marier, tandis que ceux de la secte jaune ne le peuvent pas. Les auteurs chinois citent souvent à côté de ces deux sectes une troisième beaucoup moins importante appelée 'Heï tçiao «secte noire» : c'est l'ancienne religion du Tibet,

nier, vexé, représenta aux Gork'a la richesse extrême du Tibet postérieur et l'avarice de Tchong pa, et les excita à pénétrer dans le Tibet.

Le troisième mois de la cinquante-cinquième année (avril 1790), les Gork'a, sous prétexte qu'on avait élevé les droits de douane et que le sel (que leur vendaient les Tibétains) était de mauvaise qualité, levèrent des troupes et franchirent subitement la frontière.

Les soldats tibétains étaient dans l'impossibilité de leur résister. Pa Tchong, officier de la garde impériale, et les deux maréchaux Ao 'Houeï et Teh'eng To, que l'empereur envoya à leur secours, arrangèrent l'affaire à l'amiable. Ils firent en sorte que les K'ann pou[1] du Tibet promirent secrètement de donner chaque année aux Gork'a quinze mille taëls[2].

la religion Bon (à laquelle les Tibétains donnent quelquefois le nom de nag tchos «religion noire»), qui ne serait autre que la doctrine chinoise du Tao. (Voyez Köppen, *Die lamaische Hierarchie und Kirche*, Berlin, 1859, I. 109 et suivantes. Schlagintweit, *Tibetan Buddhism*, passim. E. Schlagintweit, *Ueber die Bon-pa Secte in Tibet*, dans le *Sitzenbericht de l'Académie de Munich*, 1866, I. p. 1-12. Cunningham, *Ladak*, p. 258. Hodgson, dans le *Journal of the Asiatic Society*, t. XVIII, p. 396. *Annales de la propagation de la Foi*, XXXVII, 301, 424. Turner, *Voyage au Tibet*, vol. II, p. 91. Montgomerie, *Journey to Shigatze in Tibet by a Pandit* (*Journal of the royal geogr. Society of London*, 1875, p. 334.)

[1] Les K'ann pou (transcription du tibétain mk'an po, en sanscrit upâdhyâya, en chinois 上首 Chang chéou) sont des supérieurs de lamaseries ou «abbés», qui, depuis un décret de 1792, sont nommés par le Dalaï lama et le commissaire impérial résidant au Tibet.

[2] En comptant le taël au taux de 8 francs, cela fait 120,000 francs.

Ils arrêtèrent leurs troupes, et de cette façon il n'y eut pas de combat.

Bien que le Dalaï Lama n'eût pas adhéré à cet arrangement, Tchonĝ pa envoya de son chef à l'empereur un rapport où il dit que les ennemis avaient fait leur soumission. Sur ses instances, le roi des Gork'a vint offrir tribut et reçut l'investiture du royaume du Népâl. On avait donc dépensé pour rien cent mille rations, et l'affaire se termina sans qu'un seul soldat en fût venu aux mains.

Au septième mois (août), des envoyés des Gork'a vinrent au Tibet apporter tribut et remirent au commissaire impérial résidant au Tibet une lettre par laquelle ils le priaient de vouloir bien se conformer au traité. Ao 'Houeï, craignant que l'on ne divulguât ce qui s'était passé, renvoya cette lettre et n'adressa pas de rapport à l'empereur à ce sujet.

L'année suivante (1791), l'engagement qui avait été pris ne fut pas mieux exécuté, et, sous prétexte que la dette n'avait pas été acquittée, les Gork'a prirent de nouveau les armes et pénétrèrent au cœur du pays.

Au sud-ouest de Tcha ché loun pou[1], qui est

[1] Tcha ché lounn pou ou Taché lounpo (29° lat., 80° long.), en tibétain Bkra chis houn po «la gloire sublime», est situé au sud-est de Chigatsé ou Digartchi (*b*Chi kartsé), capitale politique du Tsanĝ ou Tibet postérieur. Cette ville est composée surtout d'établissements religieux. Voici ce que nous lisons à son sujet dans le *Ta ts'inĝ y t'onĝ tché*, l. CCCCXIII : «Monastère de Tcha ché lounn pou. Il est situé à deux li à l'ouest de Je k'o tso (Chigatsé), devant la montagne Tou pou. Selon la tradition, il fut construit par le prin-

situé dans le Tibet postérieur, se trouvent à gauche Tç'iu to (K'iu to) et Tçiang̃ kong̃ (Kiang̃ kong̃), à droite, P'ang̃ ts'o ling̃ [1]; là existent des montagnes à pic, qui, défenses naturelles, constituent la clef du Tibet. Les ennemis, au nombre de plusieurs milliers de fantassins, avaient pénétré par Nié la mou [2]. Si, à ce moment, les troupes tibétaines et les troupes régulières chinoises s'étaient divisées en deux corps, l'un occupant solidement Tç'iu to et Tçiang̃ kong̃, tandis que l'autre aurait exécuté un mouvement tournant par P'ang̃ ts'o ling̃ pour couper la retraite aux ennemis, les Gork'a, entrés trop avant, n'auraient pu être secourus et auraient été défaits sans combat. Mais à peine Pao T'aï, commissaire impérial résidant au Tibet, eut-il appris l'arrivée des ennemis qu'il envoya le Pann tchann dans le Tibet antérieur, et, exagérant les forces des ennemis, adressa à l'empereur un rapport dans lequel il lui demandait la permission de mettre le Dalaï en sû-

cipal disciple du Tsong̃ k'a pa, Kenn tounn tcho pa (*d*Gé *h*doun groub). C'est là que le Pann tchann lama a jusqu'à présent habité ....il y a dans le monastère plus de trois mille pavillons ou cellules, il s'y trouve en quantité innombrable de petites pagodes en or ou en argent, et des statues du dieu Fô (le Bouddha) en or, en argent, en cuivre et en jade. Plus de cinq mille lamas y habitent. Sous sa juridiction sont cinquante et un petits monastères où résident plus de quatre mille lamas, seize hameaux ou villages, et plus de dix tribus. C'est le principal monastère de la province Tsang̃. »

[1] Ghaldan p'oun tsoling, en tibétain *d*gah *l*dan p'oun ts*ogs g*ling.

[2] Gnielam, Nielam ou Nilam, appelée Koutti par les Népâliens, est la première ville tibétaine que l'on rencontre en venant du Népâl. C'est là que passe l'une des deux routes qui conduisent du Népâl au Tibet.

reté à Si ning̃[1], et le Pann tchann à T'aï ning̃[2]. Son intention était d'abandonner le Tibet aux ennemis.

Le monastère de Tcha ché lounn pou, adossé à une colline et protégé par un fleuve qui coule à ses pieds, est situé dans une position inexpugnable. Les lamas, qui s'y trouvaient au nombre de plusieurs milliers, auraient pu faire bonne garde jusqu'à l'arrivée des secours. Mais le 'Hou t'ou k'o t'ou Tchong̃ pa s'étant enfui avec toutes ses richesses, les lamas Tsi tchong̃ et Tcha ts'ang̃ prétextèrent qu'ils avaient consulté la Mère céleste aux bons présages[3], et dirent

[1] Nom d'un district et de son chef-lieu situés au nord-ouest des provinces du Chenn si et du Kann sou.

[2] Ville de la province de Sseu tch'ouann.

[3] En chinois 吉祥天母 Tçi siang̃ T'ienn mou. C'est la divinité appelée 摩利支天菩薩 Mo li tché T'ienn p'ou sa, c'est-à-dire le Bodhisatva Maritchi déva. Dans la mythologie indienne, c'est la personnification de la lumière. (« Rayon de lumière, » Burnouf, *Dict. sanscrit*. C'est aussi, dit l'*Amarakocha*, traduction de Loiseleur-Deslongchamps, t. I, p. 20, le nom d'une des sept principales étoiles de la grande Ourse.) Les bouddhistes chinois représentent cette divinité comme une femme ayant huit bras, dont deux tiennent en l'air les emblèmes du soleil et de la lune; elle est adorée comme déesse de la lumière et comme gardienne des nations qu'elle protége contre les furies de la guerre (Eitel, *Hand-book of Chinese buddhism*, p. 74). L'expression Tçi siang̃ « aux bons présages » est l'une de ses épithètes. Les dictionnaires bouddhiques lui donnent pour équivalent 室利 Ché li, transcription exacte, puisque, encore qu'elle se retrouve dans les dialectes ou patois locaux, la lettre *r* n'existe pas dans le Kouann 'houa ou langue commune, du mot sanscrit *çri* (tibétain *dpal*) « prospérité », qui se place devant les noms de personne ou de chose en signe de respect.

qu'il ne fallait pas combattre. Tous les esprits furent alors abattus.

Les ennemis pillèrent donc Tcha chè lounn pou, et le Tibet tout entier fut dans la terreur. Les deux grands lamas (le Dalaï et le Pann tchann) envoyèrent des dépêches (à la cour) pour faire part de la situation critique dans laquelle ils se trouvaient. Pa Tchong̃, officier de la garde impériale, qui avait suivi l'empereur à Jo'ho (Jéhol)[1], apprit ce qui se passait et se noya dans la crainte d'être accusé.

Alors Ao 'Houeï, vice-roi du Sseu tch'ouann, et Tch'eng To, maréchal commandant les troupes de la même province, profitèrent de ce que Pa Tchong̃ avait mis fin à ses jours pour rejeter la faute sur lui : « C'est lui seul, disaient-ils, qui, possédant la langue des Tangoutes (Tibétains), avait fait les conventions secrètes. Quant à nous, nous n'en avons point eu connaissance. » Ils reçurent l'ordre de se rendre au Tibet et d'arrêter la marche des ennemis; mais, loin de se hâter, ils s'avancèrent à petites journées.

L'empereur, voyant qu'il ne pouvait pas compter sur eux, enjoignit à Fou K'ang̃-ann, duc de Tçia yong̃ (louable bravoure), et à 'Haï Lann-tch'a, duc de Tch'ao yong̃ (bravoure éclatante), le premier comme maréchal, le second comme sous-maréchal,

[1] C'est à Jéhol, situé près de la rivière de ce nom en Mandchourie, que se trouve le Pi chou chann tchouang̃ « villa où l'on se retire pour se soustraire aux chaleurs de l'été », résidence d'été des empereurs mandchous.

de faire venir les troupes mandchoues de Solon[1] et les soldats des principautés (voisines du Sseu tch'ouann) pour aller dompter les ennemis. Quant aux subsistances de l'armée, il ordonna à Sounn Ché-y, vice-roi du Sseu tch'ouann, de s'en occuper à l'est du Tibet, à 'Ho Linn, commissaire impérial résidant au Tibet, d'y veiller à l'ouest, et à 'Houeï Ling̃, naguère vice-roi du Sseu tch'ouann, d'y veiller au delà des frontières de Tsi long̃. Pao T'aï fut condamné à porter la cangue devant toute l'armée.

L'empereur ordonna à la grande armée de pénétrer dans le Tibet par les steppes de Ts'ing̃ 'haï[2], route qui est plus courte de trente jours de marche que celle de Ta tsienn lou du Sseu tch'ouann. Les ennemis, croyant que l'affaire s'arrangerait à l'amiable comme l'année précédente, étaient retournés dans leur pays avec leur butin et avaient laissé un corps de mille hommes en observation sur la frontière. Ao 'houeï et Tch'eng̃ to, dont les forces s'élevaient à quatre mille hommes, n'attaquèrent pas les ennemis qui s'en retournaient gorgés de butin, ni ceux qui restaient sur la frontière, mais se contentèrent de disperser quelques centaines de soldats établis à Nié la mou; puis, dans un rapport qu'ils adressèrent à

[1] Ville de la province mandchoue de 'Heï long̃ tçiang̃, dont les troupes ont une réputation de bravoure et d'intrépidité.

[2] Ts'ing̃ 'haï « mer bleue » est le grand lac, situé au nord du Tibet, auquel les Mongols donnent le nom de Kuke naghor, lac bleu. Outre le nom de Ts'ing̃ 'haï les Chinois donnent encore à ce lac celui de Si 'haï « mer de l'ouest ». Sur nos cartes il porte le nom de Koukou nor (*nor* est une contraction de *naghor* « lac »).

l'empereur, ils dirent que les ennemis s'étaient retirés et qu'ils désiraient voir la guerre s'arrêter là; ils ne soufflèrent mot des ennemis établis à Tsi long̃ et à Jong̃ chia (Jonghia)[1]. L'empereur ne voulut pas que la campagne finît ainsi et blâma leur conduite.

Le deuxième mois de l'année suivante (mars 1792), le maréchal et le sous-maréchal pénétrèrent dans le Tibet postérieur en passant par les steppes de Ts'ing̃ 'haï. Le quatrième mois intercalaire (mai), les deux mille hommes de Solon que l'on avait fait venir et les cinq mille soldats des principautés et des colonies militaires du Tçinn tch'ouann[2], s'étant réunis, opérèrent leur jonction avec les trois mille hommes de troupe régulière qui se trouvaient au Tibet. Dans ce contre-temps, l'on avait acheté dans le Tibet soixante-dix mille tann[3] de blé et plus de vingt mille bœufs et moutons, de façon à suffire à la nourriture de plus de dix mille hommes pendant une année entière, et à ne pas avoir l'embarras de faire venir des vivres de l'intérieur des terres (de la Chine).

Durant le cinquième mois (juin), l'armée chinoise battit successivement les ennemis restés en observation sur la frontière et recouvra le territoire tibétain tout entier. Au commencement du sixième mois (juillet), elle se mit en marche pour aller pénétrer au cœur

[1] Ville du Tibet postérieur située non loin de Nilam.

[2] Tribu Miao tseu qui occupe les districts montagneux du Sseu tch'ouann et les bords du Siao tçinn cha tçiang̃ « petit fleuve au sable d'or », cours supérieur du Yang̃ tseu.

[3] Un *tann* est une mesure de dix boisseaux du poids de cent vingt livres chinoises.

du pays ennemi. Comme l'on craignait que les Gor'ka ne fissent une invasion sur les derrières de l'armée, les commandants Tch'eng To et Taï Chenn-pao et le colonel Tchou Chenn-pao eurent mission de se porter sur la droite et la gauche de l'ennemi afin de diviser ses forces, tandis que le corps principal prendrait par la route du centre. Haï Lann-tch'a formait l'avant-garde avec trois bataillons; Fou K'ang-ann le suivait avec deux autres.

Le pont de chaînes de fer situé à huit lieues de Tsi long, principal défilé pour pénétrer dans le Népâl, avait été rompu par les ennemis qui nous opposaient ainsi de grands dangers à surmonter.

Tandis que Fou K'ang-ann engageait l'action avec le corps principal, 'Haï Lann-tch'a traversa secrètement la rivière en amont sur des radeaux, contourna la montagne et déboucha au-dessus du camp ennemi; Fou K'ang-ann profita de la circonstance pour jeter un pont sur la rivière et s'emparer du poste-frontière; puis, ayant réuni ses forces à celles de son collègue, il attaqua le camp des Gork'a, extermina un grand nombre des leurs et poursuivit les fuyards pendant seize lieues jusqu'à Chié pou lou (Hiépoulou); comme il n'y avait pas de place le long de la route pour établir des camps (à cause de l'aspérité des montagnes), il ne resta pas un seul ennemi.

Pendant l'espace de plus d'une dizaine de lieues jusqu'à la colline de Tong tçio, les deux rives de la rivière sont comme des murailles à pic entre les-

quelles l'eau profonde coule avec une grande rapidité. Nos soldats furent obligés de suivre les sentiers et de marcher de côté; les dangers qu'ils y rencontrèrent n'étaient pas moins grands que ceux du pont de chaînes de fer (de Tsi lonḡ). Les généraux, divisant leurs troupes, profitèrent du mauvais temps et de l'obscurité de la nuit pour traverser la rivière en aval sur des ponts faits d'arbres morts, et s'emparèrent alors de ces endroits dangereux. Le 9 du sixième mois (juillet), ils arrivèrent à la montagne Yonḡ ya.

Les Gork'a, terrifiés, envoyèrent un des leurs audevant de l'armée pour demander la permission de faire leur soumission. Le maréchal et le sous-maréchal leur répondirent par une lettre où ils les traitaient fort mal; puis, ne recevant pas de réponse au bout de plusieurs jours, ils s'avancèrent de nouveau par trois routes différentes et attaquèrent l'ennemi : six batailles livrées furent autant de victoires. Ils traversèrent par deux fois de hautes montagnes, tuèrent en tout quatre mille ennemis et s'avancèrent à plus de soixante-dix lieues dans l'intérieur du Népâl jusqu'aux environs du territoire de Yanḡ pou (Katmandou), sa capitale.

Jusqu'alors, les montagnes s'étendaient de l'est à l'ouest; à partir de la montagne Yonḡ ya, elles forment des chaînes s'étendant du nord au sud entre lesquelles coulent les rivières. Les ennemis occupaient les deux chaînes de montagnes et le pont jeté perpendiculairement sur la rivière.

Au commencement du huitième mois (septembre), les généraux attaquèrent de trois côtés à la fois, s'emparèrent des montagnes situées sur la rive nord et dispersèrent les troupes ennémies qui défendaient le pont. Quant aux montagnes de la rive sud qui s'étendent sur l'espace de plusieurs lieues et derrière lesquelles se trouve la capitale du Népâl, les ennemis y avaient établi dix camps et se préparaient à résister avec vigueur. 'Haï Lann-tch'a était d'avis d'occuper la rivière et d'établir un camp sur la rive; mais Fou K'anḡ-ann ne l'écouta pas, traversa la rivière et attaqua; il gravit plus de deux lieues dans des endroits à pic et sous une pluie battante, et malgré les arbres et les rochers que les ennemis, profitant de la situation des lieux, faisaient pleuvoir sur les assaillants. Les ennemis qui étaient de chaque côté de la rivière et de la montagne vinrent nous attaquer de trois côtés différents; nos troupes, tantôt combattant, tantôt reculant, perdirent beaucoup d'hommes tués ou blessés. Heureusement que 'Haï hann tch'a vint au secours et que Ngo lo tenḡ pao, s'emparant du pont, combattit avec vigueur et força les ennemis à la retraite.

En ce temps, les Gork'a étaient en mauvais termes avec P'i lenḡ [1], pays de l'Inde qui est situé au sud des frontières de leur pays, et qui, depuis longtemps, était sous la domination des Ynḡ tçili (Anglais).

[1] « Les Gork'a, dit Siu Tçi-yu dans une note du livre III de son Ynḡ *'houann tché lio*, appellent P'i lenḡ les tribus qui sont sous la domination des Anglais; ils les appellent aussi Li ti. »

Lorsque Fou K'ang-ann avait envahi le Népâl, il avait adressé des dépêches aux pays de Tcho meng̃ chiong̃ (Sikkim)[1], de Tsong̃ mou[2], de Pou lou k'o (Boutan)[3], qui sont au sud-est du pays des Gork'a; au pays de Pa tso mou lang̃, qui en est à l'ouest; à ceux de Tçia ko eul (Bengal)[4] et de P'i leng̃, qui en sont au sud, pour les prier d'attaquer en même temps les Gork'a, leur promettant de partager avec eux le pays lorsque la guerre serait finie. A ce moment, les Gork'a, battus, firent part de la situation critique dans laquelle ils se trouvaient à P'i leng̃ qui, feignant d'envoyer des troupes à leur secours, s'empara peu à peu de leur territoire[5]. Les Gork'a, attaqués de

[1] Le Sikkim, petit pays situé entre le Népâl à l'ouest et le Boutan à l'est, est appelé Tcho meng̃ chiong̃ par les Chinois et *hbras ldzong* (Dredjong) par les Tibétains.

[2] Tribus du Sikkim.

[3] Il faut lire Pou lou k'o pa, transcription chinoise de *h*Broug pa, nom donné par les Tibétains au Boutan, petit État hindou indépendant, encore peu connu, situé à l'est du Sikkim dans les chaînes de l'Himâlaya. Ce nom de Boutan signifierait *fin du Tibet* et serait composé de *Bod* «Tibet», et de *anta* «fin». Souvent les Tibétains appellent ce pays Lho «le sud».

[4] Voyez plus haut, p. 369, et plus bas, p. 374, note 2.

[5] «In 1791, the Gorkhas had entered into a commercial treaty with the British, and hence, when in difficulties with the Chinese in that year, they applied for assistance to Lord Cornwallis. In consequence of this, a mission under colonel Kirkpatrick was despatched to Nepal and reached Noakot in the early part of 1792. By this time, however, the Gorkhas had submitted to the Chinese, and British interference was unnecessary. This was the first occasion on which a British officer entered the country. One result of the mission was the signing of another commercial treaty on the 1st of March 1792.» Voyez *History of Nepal*, Introduction, p. 51-52.

deux côtés à la fois, furent terrifiés, et, craignant que notre armée ne fût encore plus en colère à la nouvelle de ce qui s'était passé, envoyèrent de nouveau un des leurs pour supplier humblement le maréchal de vouloir bien accepter leur soumission. Comme nos troupes venaient d'éprouver de grandes difficultés, que les frontières devenaient de plus en plus dangereuses, et que de plus les neiges épaisses qui recouvrent les montagnes, passé le huitième mois (septembre), auraient rendu la retraite difficile, on accepta leur soumission. Les Gork'a rendirent les conventions qui avaient été faites, les richesses, bijoux, sceaux d'or, boules dorées qui surmontent les pagodes qu'ils avaient pillées dans le Tibet, et les lamas Tann tsinḡ et Pan tchou eul qu'ils avaient faits prisonniers; ils nous remirent le corps de Cho ma eul pa[1] et offrirent en tribut des éléphants domestiques, des chevaux indigènes et des instruments de musique, demandant qu'il leur fût permis de vivre éternellement sous les lois de la Chine. Notre armée revint donc victorieuse.

L'empereur récompensa Fou K'anḡ-ann en lui donnant le titre nobiliaire de « prince du second rang. » Il avait d'abord eu l'intention de diviser le Népâl en plusieurs principautés; mais, lorsqu'il eut appris la soumission des Gork'a, il acquiesça à leur prière et laissa trois mille soldats indigènes et mille soldats chinois et mongols pour garder le Tibet.

[1] Cho ma eul pa mit lui-même fin à ses jours; il échappa aux Chinois par le poison. (*T'ienn tchou kouo tçi yéou*, l. VII.)

Telle fut l'origine de la garnison de troupes régulières au Tibet.

Pour se rendre du Tibet postérieur au pays des Gork'a, il y a la grande route de Tinḡ tçié (Dinghie)[1] qui fait un détour par le pays de Pou lou k'o pa (Boutan) et que l'on emploie plus d'un mois à parcourir. C'est pour cette raison que notre armée revint par la route plus courte de Tsi lonḡ; cette route est bordée, d'un côté, par des murailles à pic, de l'autre, par le torrent; on ne pouvait y passer à cheval; le maréchal et le sous-maréchal furent eux-mêmes obligés d'aller à pied. Aussi, dut-on conduire les éléphants offerts en tribut par la grande route (de Tinḡ tçié), de telle sorte qu'ils n'arrivèrent au Tibet antérieur qu'au printemps de l'année suivante. Il fallut un jour entier pour traverser les monts Ou la qui ont douze lieues d'étendue, et lorsqu'on les traversa, comme le crépuscule tombait, il faisait un peu sombre, à tel point qu'on ne pouvait chercher son chemin.

De plus, il y avait un amas de neiges semblable à une ville qui offrait, en guise de porte, un défilé couvert de plusieurs dizaines de tchanḡ[2] de profondeur, par où prenaient les passants. Ceux-ci n'osaient parler de peur que d'énormes monceaux de neige[3]

[1] Tinḡ tçié (Dinghie) ou Tçié tinḡ (Ghieding) est une ville du Tibet postérieur, située au sud de Tachiloūnpo.

[2] *Tchanḡ*, mesure de dix pieds.

[3] Litt. «il y avait des amas de neige grands comme une chambre (*ta jou ou*)». L'auteur veut évidemment parler ici d'avalanches.

ne vinssent tout à coup à s'écrouler et à les écraser dans leur chute. C'est là que deux mille Gork'a, retournant chez eux chargés du butin qu'ils avaient fait dans le Tibet, étaient morts de froid.

L'arête méridionale des Ts'ong̃ ling̃ (les monts Bolor et Karakorum) est une barrière que la nature a mise entre la Chine et l'Occident; là les dangers sont deux fois plus grands que ceux du Tçinn tch'ouann[1]. Le pays des Gork'a, bien plus éloigné que celui des tribus mahométanes (le Turkestan chinois), est cette contrée que les troupes des dynasties des 'Hann et des T'ang̃ ne purent atteindre[2]. Les soldats indigènes marchent nu-pieds; ils fixent d'avance un jour pour se rencontrer avec leurs ennemis. Nos soldats n'agissaient pas ainsi et tombaient toujours sur eux à l'improviste. Depuis le jour où ils subirent cette défaite jusqu'à présent, les Gork'a ont envoyé tribut sans interruption[3].

A l'ouest, le Népâl est voisin de K'o ché mi eul

[1] Akoueï, envoyé par Tç'ienn long̃ pour réduire les tribus Miao tseu du Tçinn tch'ouann, eut à surmonter de grandes difficultés en poursuivant les indigènes dans les régions montagneuses de la frontière du Sseu tch'ouann.

[2] Oueï Yuann, en disant que les troupes des 'Hann et des T'ang̃ ne purent atteindre la contrée éloignée du Népâl, veut exalter la puissance de l'empereur Tç'ienn long̃, car, sous ces dynasties, l'empire des Chinois s'étendit sur l'Asie centrale jusqu'aux bords de la mer Caspienne, par les victoires de Pann Tchao et de Kann Yng̃, les plus célèbres généraux de ces temps, et par conséquent les armées chinoises pénétrèrent dans des contrées bien plus éloignées que le Népâl.

[3] Nous lisons dans le *Ta ts'ing̃ 'houeï tienn*, l. LII : «Le roi des Gork'a envoie des ambassadeurs offrir tribut une fois tous les cinq

(Kachmir)[1] de l'Inde septentrionale; au sud, il est limitrophe de Tçia ko eul de l'Inde orientale[2], pays que les annales des Minḡ désignent sous le nom de P'anḡ ko la; on écrit aussi Menḡ tçia la; cette contrée est depuis longtemps sous la domination des Ynḡ tçi li (Anglais) du grand océan occidental (l'Europe); sa capitale est P'i lenḡ[3]. La soixantième année Tç'ienn lonḡ (1795), les Anglais envoyèrent un ambassadeur pour offrir tribut[4]. Cet envoyé dit que deux ans auparavant les troupes européennes avaient aidé le maréchal lorsque celui-ci avait attaqué la tribu de Ti mi (le Népâl) qui est au sud-ouest du Tibet, et que si, à l'avenir, on en avait encore besoin, on pouvait compter sur leur concours. C'est alors seulement que l'empereur connut dans ses détails l'affaire des Gork'a et la terreur que ceux-ci avaient éprouvée sur leurs frontières méridionales.

Lorsque les Anglais vinrent attaquer, pendant la vingtième année Tao kouanḡ (1840)[5], les provinces

ans. Ce tribut consiste en éléphants, chevaux, paons, tapis, ivoire, cornes de rhinocéros, queues de paons et autres objets indéterminés.»

[1] Sanscrit : *kaçmira ;* tibétain : *K'a tch'é* «large bouche».

[2] C'est le Bengal.

[3] Oueï Yuann dit en note : On l'appelle aussi Ko li ko ta (Calcutta, Kalkata ou Kalikata).

[4] Oueï Yuann veut parler de l'ambassade de Macartney, mais il se trompe de date : elle eut lieu en 1793. On voit que les Chinois considéraient les ambassadeurs européens comme des *porteurs de tribut.* Aujourd'hui les représentants de plusieurs grandes puissances européennes résident à Pékinḡ même et traitent d'égal avec les plus hauts dignitaires chinois. Les temps sont bien changés.

[5] L'auteur fait allusion à la *guerre de l'opium* (1840-1842), du-

de Yué et de Tcho[1], les Gork'a envoyèrent au commissaire impérial, résidant au Tibet, un des leurs porteur d'une pétition ainsi conçue : « Chaque jour, notre petit pays reçoit des marques de mépris de la part de P'i leng̃, dont nous sommes voisins et qui est sous la domination de Li ti; nous venons d'apprendre que ce dernier pays est en guerre avec Tçing̃ chou[2], et que celui-ci a remporté plusieurs victoires; nous désirons attaquer les possessions de Li ti avec toutes nos troupes, afin d'aider les forces chinoises[3]. » Le commissaire impérial résidant au Tibet ne savait pas que ce que les Gork'a appelaient Li ti étaient les Anglais, que ce qu'ils appelaient Tçing̃ chou était la province chinoise du Kouang̃ tong̃, et que ce qu'ils appelaient les territoires dépendants de P'i leng̃, c'était Meng̃ tçiala (le Bengal

rant laquelle les Anglais s'emparèrent successivement des îles Tchéou chann (Chusan), de Ning̃ po, Tchenn tçiang̃, et furent sur le point de bombarder Nann tçing̃ (Nanking̃), quand les autorités chinoises consentirent à entamer des négociations : le traité de Nanking, signé le 29 août 1842, y mit fin.

[1] Noms classiques des provinces du Kouang̃ tong̃ et du Tche tçiang̃.

[2] Litt. : « dépendance de la capitale ».

[3] Le commissaire impérial Meng̃ Pao, qui résida à Lhassa de 1842 à 1850, a publié à Péking̃ en 1851, sous le titre de 西藏奏疏 *Si tsang̃ ts'éou sou*, Mémoires et rapports au sujet du Tibet, un petit volume renfermant sa correspondance officielle avec les cours de Péking̃ et du Népâl. On y trouve la pétition dont notre auteur ne donne que le sens général. M. Frederick Mayers a publié des extraits de cette correspondance, relatifs à la nomination du Dalaï lama, dans le Journal de la Société asiatique de Londres (juillet 1869).

de l'Inde orientale; aussi répondit-il : «La cour de Pékinḡ n'a pas à s'occuper des querelles qui s'élèvent entre de si petits États[1].»

Bien que la capitale des Anglais soit au loin dans le grand océan occidental (l'Europe), l'Inde qui en dépend est néanmoins limitrophe des Gorkʿa; ces deux pays, ennemis séculaires, cherchent toujours des prétextes de querelles; aussi, lorsque nous attaquons les Gorkʿa, les Anglais en profitent (pour leur enlever une partie de leur territoire), et quand nous attaquons les Anglais, les Gorkʿa désirent alors nous aider.

M. Imbault-Huart, en partant, m'a prié de revoir les épreuves de son travail et d'identifier, s'il était possible, les noms tibétains qu'il n'avait pu reconnaître. Les identifications que je pourrais proposer sont trop conjecturales pour que je me hasarde à les présenter; je crois seulement devoir repro-

[1] 蠻觸相攻 litt. «des luttes mutuelles de Mann et de Tchou». Allusion à un passage de l'ouvrage du célèbre philosophe Tchouanḡ Tchéou (ou Tchouanḡ tseu «le philosophe Tchouanḡ»), l'inventeur de l'apologue en Chine, qui porte le titre de *Nann 'houa tçinḡ*, «livre canonique de Nann 'houa» (titre honorifique posthume décerné à l'auteur sous la dynastie des T'anḡ). Voici la traduction de ce passage : «Il y avait dans la corne gauche d'une licorne un État qui s'appelait Tchou; dans la corne droite était un autre État appelé Mann. Ces deux États, se disputant la possession du territoire, se livrèrent bataille : des millions de cadavres couvrirent le terrain; les vainqueurs ne revinrent qu'après avoir poursuivi les vaincus pendant quinze jours.» C'est également là l'origine de l'expression 夈角之爭 litt. «les luttes des cornes de la licorne», c'est-à-dire des querelles mesquines, de peu d'importance.

duire ce que dit la chronique indigène du Népâl (Vañçâvali), publiée par M. Wright : 1° à propos des anciennes relations du Népâl et de la Chine, dont il est question dans la note de la page 357 ci-dessus ; 2° à propos de la guerre de 1792, qui fait l'objet de ce mémoire. Les deux citations sont fort courtes.

La première se rapporte au temps de la dynastie d'Aoude, qui ne compte que quatre rois : Hari-Sinha-Deva, Mati-Sinha-Deva, Çakti-Sinha-Deva et Çyâma-Sinha-Deva (p. 180) ; elle est conçue en ces termes : « Çakti-Sinha-Deva régna vingt-deux ans. Ce roi abdiqua en faveur de son fils Çyâma-Sinha-Deva et établit sa résidence à Palamchok, d'où il envoya des présents en Chine ; l'empereur en fut si satisfait qu'il lui envoya en retour un sceau portant gravé le nom Çakti-Sinha, et en plus le titre de Râma, avec une dépêche royale, dans l'année chinoise 535. » On ne donne pas la date népâlaise. Le nom chinois Cha ko Sinn ti, cité dans la note de la page 357, paraît bien être la transcription de Çakti-Sinha-Deva ; Ma ta na lo mo pourrait être celle de Mati-Sinha Deva, quoique, d'après l'analogie, on dût attendre Ma-ta-Sinn-ti.

Quant à la guerre de 1792, voici le récit succinct et triomphant du chroniqueur népâlais (p. 260-261) : « (Le roi Ran Bâhadur Sah) ayant connu les affaires du pays du Nord par Syâmar pâ Lama, qu'il avait mandé, envoya des troupes à Sikharjun ; elles pillèrent Digarchâ sans respect pour les autorités chinoises. L'empereur chinois, incapable d'endurer cette insulte, envoya une grande armée sous le commandement du Kâji Dhurin et du ministre Thumthâm. Cette armée atteignit Dhebun. Alors le roi (de Népâl) fit accomplir un purascharan par un Lekhyâ Bandâ de Bhinkshâ Bahâl ; pendant ce temps-là, Mantrinâyak Damodar Pande tailla en pièces l'armée chinoise et se couvrit de gloire (!). Après quoi, l'empereur chinois pensa qu'il valait mieux vivre en amitié avec les Gorkhalis et fit la paix. »

L. Feer.

HYMNE AU SOLEIL,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

Le remarquable spécimen de la poésie lyrique religieuse des anciens Chaldéens que nous étudions dans le présent mémoire a été conservé sur la tablette K 256 du Musée britannique, éditée dans le tome IV des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, pl. XVII. Nous l'avons soumis au même travail d'analyse et de commentaire verbal que l'Incantation magique dont l'étude a précédemment paru dans le *Journal asiatique*. Les philologues qui ont bien voulu prêter leur attention à ce premier mémoire, trouveront ici un nouvel exemple et, je l'espère, une nouvelle justification de la méthode patiente, et un peu prolixe peut-être dans ses détails, mais s'attachant rigoureusement aux conditions indispensables de la critique philologique, que je m'efforce de suivre dans la difficile tentative de la restitution de l'antique idiome présémitique de la Chaldée, idiome auquel les uns donnent le nom d'accadien, les autres celui de sumérien, et qu'il serait probablement plus

exact d'appeler, en conciliant les deux systèmes, vrais en partie tous les deux, sur cette question de nom, la langue de Sumer et d'Accad.

TRANSCRIPTION.

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
1. ENI GAL ANA-SÂ AZAGGATA UDDUZU NE	1. *belav rabû istu kirib same elluti ina aṣika*
2. TAŠŠAK DUN UTU ANA-SÂ AZAGGATA UDDUZU NE	2. *qarradu idlav Samsu istu kirib same elluti ina aṣika*
3. SIGAR ANA AZAGGATA DU GAR DU ANA ..... ZU NE	3. *ina sigar same elluti sikkit ..... ina ..... ka*
4. SUDIS ? ANA AZAGGATA ... ZU NE	4. *midil same elluti ....*
5. IQ GAL ANA AZAGGATA IQ-SABURÂZU NE	5. *daltav rabitav sa same elluti ina pitêtika*
6. ..... MAχ ANA AZAGGATA PAPχALLAZU NE	6. *ina ..... ṣiruti sa same elluti ina itettaqika*
7. ..... χULLIES Xne SAMURADANSARSAR.	7. ..... *kabta ḫadis iqarrabuka.*
8. ..... NIN MENNABI ULLIES SAMURADABLAGIES.	8. ..... *Belit ili elṣis izzazzuka.*
9. ..... χILI SÂZUTA KÛVA UDDA SARADANGUB.	9. .....*ana nuḫ libbika yumi yunazazku.*
10. ..... SAR GALLAGE LUBBAR INNABÂKENE.	10. .....*sa kissat mâti rabis yupaqquka.*
11. ..... SAMURADABLAGIES.	11. .....*sa same u irṣitiv kasa izzazzuka.*
12. ..... GÛAS BAR SIBARRI EN.	12. .....*parśâ taparaššunuti.*
13. ..... INE MININBARRI EN	13. .... *tapallas*
13. .... GE BADIBBI	13. .... *tasaḫḫaz*

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
14. .... ŚI BANIBŚIDIE	14. .... *tustesir*
....	....
21. ENE MAE MUNSINGA EN	21. *belav yâti isparanni*
22. ENI GAL MUL-KÎGE MAE MUNSINGA EN.	22. (Sans version assyrienne.)
23. UAGUBBABI GÛBI AZUAB GÛAS BARBI BARRABI.	23. *iziz va amaśśu limad puraśśasu puruś.*
24. ZAE ALDUNNAS ŚAK MIGA ŚI BANIBŚIDIE.	24. *atta ina alakika ṣalmat qaqqadi tustesir.*
25. SERZI ŚILIMA UAGARRAB GARGIBBABI χABANIBŚIDIE	25. *garrur sulmi sukunsuvva marustasu listesir.*
26. MULU DÛ DINGIRANA DUNALUM ? NAMTAGGA ANKINKIN	26. *amelu mar ilisu enun arnav emid*
27. QAT-ARIKBI GIG BANÂKES GIGGABI TURA BANÂ.	27. *mesritusu marṣis ibsa mar ṣis ina marṣi nil.*
28. UTU GAR QAT-GALLAMU GANIMSILAL	28. *Samsu ana nis qatiya qulavva*
29. GARBI KUA ŚIGISSE ŚIGISSE RANA DINGIRA GANA MUNGARRAB.	29. *akalsu akul niqâsu maḫar va ilav* (var. *ilsu*) *ana idisu sukun.*
30. DUGGAZUTA DUNALUM (?) BI GANGABGAB NAMTAGGABI GANZIZI.	30. *ina qibitika enneśśu lippaṭir aransu linnaśiḫ.*
31. NAMχALBI χABANBAR TURANIKU χABANTILE EN.	31. *maḫśuśśu litassir marzuśśu litiblaṭ.*
32. LUGALBI GANENTILA.	32. (Sans version assyrienne.)
33. ENE UDDA ABTILA NAMMAχZU GANIBBI.	33. (Sans version assyrienne.)
34. LUGALBI KÂTABZU GANENŚILE	34. (Sans version assyrienne.)
35. UA MAE X ERIZU GATARZU GANENŚILE.	35. (Sans version assyrienne.)

TRADUCTION.

TEXTE ACCADIEN.

1. Seigneur grand, du milieu du ciel brillant, à tes levers,
2. héros vaillant, Soleil, du milieu du ciel brillant, à tes levers,
3. dans les verroux du ciel brillant, dans la porte qui ouvre le ciel, à tes. . . . . ,
4. dans la barre de la porte du ciel brillant, ...
5. dans la grande porte du ciel brillant, lorsque tu l'ouvres,
6. dans les plus hauts [sommets] du ciel brillant, lors de ta marche rapide,
7. les Archanges célestes] en joie et en respect s'empressent autour de toi;
8. les serviteurs de] la Dame de la couronne te conduisent en fête;
9. le . . . . . pour la joie de ton cœur paisiblement te fixe les jours;
10. les . . . des foules te contemplent avidement;

VERSION ASSYRIENNE.

1. Seigneur grand, du milieu des cieux brillants, à tes levers,
2. héros vaillant, Soleil, du milieu des cieux brillants, à tes levers,
3. dans les verroux des cieux brillants, dans l'ouverture . . . . , à tes. . . . . ,
4. dans la barre de la porte des cieux brillants, ... ,
5. dans la grande porte des cieux brillants, lorsque tu l'ouvres,
6. dans les plus hauts [sommets] des cieux brillants, lors de ta marche rapide,
7. les Archanges célestes] en respect et en joie s'empressent autour de toi;
8. les serviteurs de] la Dame des dieux te conduisent en fête;
9. les . . . . . pour la paix de ton cœur te fixent les jours;
10. les . . . . . des foules des pays te contemplent avidement;

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
11. les Esprits du ciel et de la terre] te conduisent ensemble.	11. les Esprits] des cieux et de la terre, toi, te conduisent en troupe.
12. . . . . . Il décide la décision qui les concerne,	12. . . . . . Tu décides la décision qui les concerne,
13. . . . . . il leur accorde sa faveur,	13. . . . . . tu te montres propice,
14. Il prend.	14. tu fais prendre. . . . .
15. . . . . il le dirige.	15. tu diriges. . . . .
. . . .	. . . .
21. Le seigneur, quant à moi, m'a envoyé,	21. Le seigneur, quant à moi, m'a envoyé,
22. le seigneur grand, Éa, quant à moi, m'a envoyé.	22. (Sans version assyrienne.)
23. Fixe ce qui le regarde, enseigne l'ordre qui le concerne, décide la décision qui le touche.	23. Fixe ce qui le regarde, enseigne l'ordre qui le concerne, décide la décision qui le touche.
24. Toi, dans ta marche tu diriges la race des hommes;	24. Toi, dans ta marche tu diriges la race des hommes;
25. fais briller sur lui un rayon de paix et qu'il guérisse sa souffrance!	25. fais briller sur lui un rayon de paix et qu'il guérisse sa souffrance!
26. L'homme, fils de son dieu, a déposé devant toi ses manquements et ses transgressions;	26. L'homme, fils de son dieu, a déposé devant toi ses manquements et ses transgressions.
27. ses pieds et ses mains le font souffrir, douloureusement la maladie le souille.	27. ses membres sont dans la souffrance; il est douloureusement souillé par la maladie.

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
28. Soleil, à l'élévation de mes mains prête attention ;	28. Soleil, à l'élévation de mes mains prête attention ;
29. mange son aliment, reçois sa victime, rends son dieu (pour soutien) à sa main !	29. mange son aliment, reçois sa victime, rends son dieu (pour soutien) à sa main !
30. Par ton ordre, rends absous son manquement ! efface sa transgression !	30. Par ton ordre, que son manquement soit absous ! que sa transgression soit effacée !
31. Que son malheur tourne à bien ! qu'il revive de sa maladie !	31. Que son malheur tourne à bien ! que sa maladie revienne à la vie !
32. Rends la vie au roi !	32. (Sans version assyrienne.)
33. Alors, au jour qu'il revivra, que ta sublimité l'enveloppe (de sa protection) !	33. (Sans version assyrienne.)
34. Dirige le roi qui t'est soumis !	34. (Sans version assyrienne.)
35. Et moi, l'enchanteur, ton serviteur soumis, dirige-moi !	35. (Sans version assyrienne.)

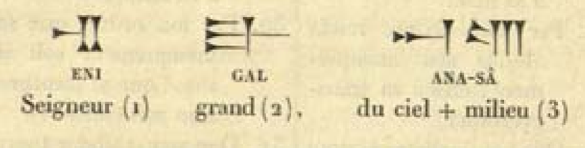
COMMENTAIRE.

Dans le texte de chaque verset, placé ici en tête du commentaire qui le concerne, nous avons cru pouvoir sans inconvénient diminuer les frais d'impression, en nous bornant à donner la version assyrienne

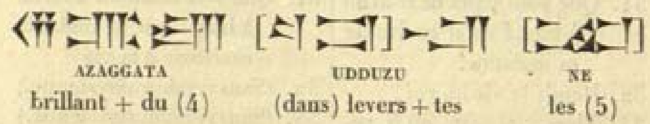
sous forme de transcription, sans reproduire les caractères cunéiformes eux-mêmes. Mais nous avons disposé cette transcription de manière à représenter signe à signe l'orthographe originale.

I.

ACCADIEN.



ENI	GAL	ANA-SÂ
Seigneur (1)	grand (2),	du ciel + milieu (3)



AZAGGATA	UDDUZU	NE
brillant + du (4)	(dans) levers + tes	les (5)

ASSYRIEN.

be-luv	*[rab]ú (GALu)*	*iṣ-tu*
Seigneur	grand	du

ki-rib	*same (ANe)*	*[elluti (KÙ·MES)*	*ina]*
milieu	des cieux	brillants	à

a-ṣi-ka
tes levers.

(1) Sur la lecture ENI du caractère, dont la signification de « seigneur » est si connue, voy. Syllab. A*, 56; de là la valeur phonétique *en* de ce signe, aussi bien dans les textes accadiens que dans les assyriens, et son nom conventionnel de *enu*. Si une glose de W. A. I. II, 50, l. 21, b, en transcrit

la prononciation ENU, au lieu de ENI, cette forme n'a rien d'antiharmonique dans les données de la vocalisation accadienne, et, d'ailleurs, il est probable qu'elle était en réalité ENÛ.

(2) Syllab. A, 124 :

GAL . . *rabû*

Je n'ai qu'à renvoyer le lecteur à ce que j'ai déjà dit ailleurs (LPC, p. 96 et suiv.) du mot GAL « grand » et de sa variante GULA, toujours écrite phonétiquement GU-LA. L'assyrien *rabû* (hébr. רב) est sa traduction habituelle dans les textes bilingues et la lecture constante, dans les textes sémitiques, de l'idéogramme , qu'y suit très-souvent le phonétique *u*, . Mais GAL a été aussi admis en assyrien comme mot d'emprunt et synonyme, d'emploi très-rare, de *rabû*. Dans les documents bilingues on voit la version assyrienne employer deux ou trois fois *gallu* et une fois (W. A. I. II, 13, l. 22, c-d) *galû*.

(3) ANA SÀ et ANA SÂGA (W. A. I. II, 48, l. 56, c-d) sont les expressions consacrées pour dire en accadien « le milieu du ciel », *kirib same*, comme ANA NUZKU et ANA URRA (ou ANA URA) sont « le plus haut du ciel », *elat same*, et « les fondements du ciel », *isid same* (ESC, p. 325). Toutes ces expressions rentrent dans le nombre assez restreint de celles qui conservent comme cristallisée la plus antique construction grammaticale, où l'attribut génitif, déterminé seulement par une valeur de position, précédait le mot dont il dépendait (LPC, p. 421). On sait que dans les habitudes de la langue d'Accad, à l'époque où ont été rédigés les textes que nous en possédons, cette construction avait été presque entièrement abandonnée pour l'inverse, et qu'il ne restait plus de l'état antérieur que quelques vestiges isolés, comme ceux que nous signalons ici.

(4) M. Friedrich Delitzsch a établi définitivement que [cuneiform] KÛ = *ellu* ne signifiait pas, comme on l'a pensé longtemps, « élevé, sublime » (de la racine עלה), mais « brillant, clair, étincelant » (de la racine הלל). Mais, avec cette signification, l'idéogramme [cuneiform] est encore susceptible de la lecture accadienne AZAG, révélée par Syllab. A, 110. C'est l'état de prolongation de ce dernier mot, AZAGGA, qu'il faut reconnaître dans [cuneiform]. En effet, il n'y a pas à lire KÛGA, ce qui serait une formation adjective dérivée de KÛ par le moyen du suffixe GA, puisqu'on trouve [cuneiform] dans des formes verbales qui excluent absolument une semblable interprétation, comme GANENAZAGGA (3ᵉ pers. sing. 1ᵉʳ précatif de la 1ʳᵉ voix) = *lilil* « qu'il brille » (W. A. I. IV, 14, 2, l. 17-18 et 26), ou INAZAGGA (1ʳᵉ pers. sing. prés. 1ᵉʳ indicatif de la 1ʳᵉ voix) = *yullil* « il brille ».

(5) La forme que nous avons ici, comme à la fin de tous les versets suivants, est doublement intéressante au point de vue grammatical. Nous y avons d'abord un remarquable exemple de la faculté d'omettre les suffixes casuels de la déclinaison, car la forme pleine, avec le suffixe appelé par le sens de la phrase, eût été UDDUZUTA NE. Ensuite nous sommes en présence d'un des cas où l'indice du pluriel ENE, écourté quelquefois, comme ici, en NE, par élision de sa première voyelle, n'est pas employé comme le plus habituellement en suffixe s'attachant à la suite du nom, avant les pronoms possessifs et les suffixes de déclinaison, où il demeure, au contraire, conformément à son origine première, une particule détachée qui se postpose au nom muni de ses suffixes pronominaux, et casuels s'il y a lieu (LPC, p. 418). Il y a quelque intérêt à rapprocher ici un autre exemple où nous trouvons une construction exactement semblable, avec de même omission du suffixe de déclinaison, remplacé par une simple valeur de position, et réduction à NE, au lieu de ENE, de l'indice du pluriel employé comme particule séparée. W. A. I. II, 19, 2, l. 43-44 :

Accadien.

NÎ	MENE	ANA	DIM
(Devant) terreurs	de force immense	le ciel	comme

DUGUDDAMU	NE
fortes + mes	les.

Assyrien.

ana	*paluḫti*	*melavveya*	*sa*
Contre	la terreur	de ma force immense	qui

kima	*anuv*	*kabtuv*
comme	Anou	(est) puissante.

La version assyrienne portant *aṣika*, j'ai restitué dans la lacune du texte accadien UDDU]ZU, et je crois cette restitution absolument certaine. En effet, l'équivalence constante de et du verbe assyrien *aṣû* « sortir » (אצא, hébr. יצא) a été reconnue depuis longtemps d'après un très-grand nombre d'exemples des tablettes grammaticales et lexicographiques, ainsi que d'après l'emploi fréquent de ce groupe de deux signes comme expression allophone de *aṣû* dans les textes assyriens sémitiques. Ce groupe a été certainement formé sur un composé de la langue accadienne et doit se lire UDDU, conformément aux valeurs qu'ont isolément les caractères qui le constituent. La lecture phonétique UDDU est attestée par le dérivé duplicatif UDDUDU, dans lequel, le mot étant originairement un composé de substantif + verbe, l'élément verbal se redouble seul, comme il est de règle en pareil cas (LPC, p. 184); par la modification de la voyelle du premier terme de ce redoublement, sous l'influence de la finale A, dans le participe de ce dérivé, UDDADUA pour UDDUDUA (LPC, p. 59); enfin par la même transformation

de DU en DA dans le dérivé UDDAIK « prééminent » (W. A. I. II, 33, l. 41, e; E. A. I, 1, p. 57; LPC, p. 129). UD-DU (UT-DU) a pour sens primitif « se lever », en parlant du soleil, puis de tout autre astre, mot à mot « soleil — aller »; dans cette signification première, et comme composition, il a pour parallèle UT-SÛ, devenant, dans la prononciation, U-SÛ, que nous avons étudié longuement ailleurs (ESC, p. 29-41). Mais tandis que UT-SÛ (USÛ) a toujours conservé exclusivement son acception astronomique, elle s'est effacée dans l'usage ordinaire pour UT-DU (UDDU), qui s'emploie à exprimer la notion pure et simple de « sortir », qu'il s'agisse d'êtres quelconques et non plus seulement d'astres (E. A. I, 1, p. 51). L'ancienne acception, qui justifiait la présence du radical « soleil » dans le composé, a disparu dans une notion plus compréhensive. Il en résulte que, pour dire « le lever du soleil », on se servait quelquefois d'expressions pléonastiques telles que UTU UDDU « soleil sortir » (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 33) ou UTU UDDUA « soleil sortant » (W. A. I. IV, 14, 2, l. 27). UDDU « sortir » a même, en parlant de livres, d'écrits, un sens analogue à celui de notre « paraître », pour dire « être publié, être édité ». C'est ainsi que nous le trouvons dans la clause qui termine un certain nombre de tablettes copiées d'après les originaux des antiques bibliothèques de la Chaldée (W. A. I. IV, 49, col. 6; 62, col. 2) : UARANE (ou UARABI) DIM ABŜAR AAN BANUDDU « conformément à son prototype ancien a été écrit et publié ». Dans W. A. I. IV, 51, col. 6, au lieu de UARANE DIM, nous en avons l'équivalent assyrien *kima labirasu* (sur UARA = *labiru*, voy. W. A. I. II, 46, l. 13, c-d).

En tant que substantif, UDDU = *aṣû* est « le lever du soleil » (W. A. I. II, 62, l. 52, c-d); dans W. A. I. II, 8, l. 6, a-b, UDDU est aussi expliqué en assyrien par *na'aru* (נהר) *sa yumi*. Avec cette acception substantive, le groupe se prenait quelquefois, dans l'usage des textes accadiens eux-mêmes, comme un allophone; il était susceptible de jouer le rôle d'un complexe idéographique, qu'on ne lirait plus alors par UDDU mais par un mot E, traduit *aṣû* au sens de « lever du soleil ».

Ce fait singulier, mais qui n'est pas sans parallèles, nous est révélé par Syllab. A, 84 :

E . . *aṣû*.

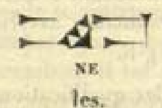
2.

ACCADIEN.



TAŠŠAK	DUN	UTU
Héros (1)	vaillant (2),	soleil (3),

ANA-ŠÀ	AZAGGATA	UDDUZU
du ciel + milieu	brillant + du	(dans) levers + tes



NE

les.

ASSYRIEN.

qar-ra-du	*id-lur*	*šamšu (AN.UT)*
Héros	vaillant,	soleil,
is-tu	*ki-rib*	[*šame (ANe)*
du	milieu	des cieux
elluti (KÙ.MES)	*ina*]	*a-ṣi-ka*
brillants	à	tes levers.

(1) TAŠŠAK = *qarradu* « guerrier, héros », est un mot qui se présente fréquemment dans les documents bilingues

comme qualification des dieux belliqueux. C'est un composé de TAS, lecture avec laquelle le signe est interprété *nakaru* « se révolter, être hostile » (Sayce, *Assyr. gramm.*, 2ᵉ édit., p. 43, nº 494), en même temps qu'on trouve l'adverbe, TASBI = *mitḫaris* « activement, avec hâte » (G. Smith, *Phon. val.* 358, e); puis du mot si connu ŚAK = *risu* et *qaqqadu* « tête », *rabu* « grand » et « chef ». Le sens étymologique en est donc « chef actif ». Le simple TAS lui-même est d'ailleurs quelquefois *qardu*, et c'est avec cette signification qu'il paraît entrer comme premier élément dans plusieurs noms propres royaux de l'ancien empire de Chaldée.

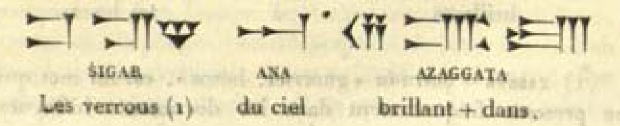
(2) La lecture DUN pour le caractère, quand il est traduit en assyrien *idlu* « vaillant, noble, maître », est attestée par la glose de W. A. I. II, 36, l. 8, g-h, où la traduction est *ḫiru sa irṣiti* « maître de la terre » (cf. à la l. 9, g-h : DUNDUN = *ḫararu*, infinitif du palel de חור). La lecture ŚUL du même caractère se rattachait à une autre acception, dont malheureusement la traduction assyrienne est mutilée dans W. A. I. II, 39, l. 45, g-h.

DUN = *idlu* est une des qualifications consacrées du dieu Soleil; voy. W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 74-75, et col. 2, l. 71.

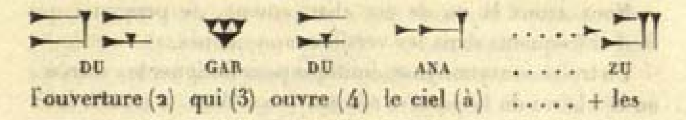
(3) Sur la lecture UTU du nom du Soleil, en accadien, voy. les gloses de W. A. I. II, 57, l. 15, 27 et 28, a; cf. aussi Syllab. A*, 133; ESC, p. 32.

3.

ACCADIEN.



ŚIGAR	ANA	AZAGGATA
Les verrous (1)	du ciel	brillant + dans.



DU GAR DU ANA ..... ZU

l'ouverture (2) qui (3) ouvre (4) le ciel (à) ..... + les

NE

les.

ASSYRIEN.

ina	*si-gar*	*same (ANe)*	*elluti (KU.MES)*
Dans	les verrous	des cieux	brillants,

sik-kit	*nam-za...*	*[ina]*	.....	*ka*
l'ouverture	.....	à	tes	

(1) SIGAR (que précède le déterminatif aphone de « bois ») n'est autre que le sémitique *śigaru*, *śigar*, hébr. סגור « verrou, barreau », adopté en accadien. Il est traduit ici par un synonyme sémitique *sigaru*, *sigar*, analogue à l'arabe شجار et fréquemment employé dans les inscriptions historiques assyriennes (voy. ESC, p. 62), tandis que nous n'y rencontrons jusqu'ici qu'une seule fois *śigar* (Khors. l. 164). La même traduction se trouve dans un autre hymne au Soleil (W. A. I IV, 20, 2, l. 3-4) :

Accadien.

SIGAR	KU	ANAGE	NAMTAEIQ
Les verrous	brillants	ciel + du	il + les + a levés

Assyrien.

sigar	*same*	*elluti*	*tapti*
Les verrous	des cieux	brillants	tu as ouvert.

Nous avons là un de ces changements de personne qui sont si fréquents dans les versions assyriennes.

Un troisième synonyme sémitique pour désigner le « verrou » ou la « barre de la porte », *sikkuru* (voy. W. A. I. II, 23, l. 32 et 34, c-d), passe également en accadien, mais en subissant une assez forte altération, en devenant SAKKUL (W. A. I. IV, 16, 1, l. 52-55).

(2) Sur 𒆍 𒅅 = *sikkitav*, *sikkit*, voy. W. A. I. II, 22, l. 5, a-b; 44, l. 39, c-d; 45, l. 21, a-b, et 25, a; 62, l. 71, g-h. Dans tous ces exemples il s'agit très-probablement d'une « porte ». L'équivalent sémitique *sikkitav*, dont on a encore la forme *sikkatav*, désigne aussi les défilés des montagnes (Tigl. col. 3, l. 19); c'est proprement la « rupture », et par suite « l'ouverture », d'une racine assyrienne שכך, parallèle à la sémitique commune שקק.

La lecture DU est donnée par Syllab. AA, 33, qui traduit *daltu* « porte » le simple idéogramme 𒅅 avec cette prononciation, prouvant par là que le signe 𒆍 est dans 𒆍 𒅅 un déterminatif aphone préfixé, que l'on peut indifféremment exprimer ou omettre.

Syllab. AA, 33, enregistrant un grand nombre de significations du radical verbal accadien 𒅅 DU; malheureusement elles sont dans le plus déplorable état de mutilation. Mais on peut y restituer du moins avec certitude *banû* « former », *e[pisu* « faire », *za[qaru* « tisser » et *e[lû* « élever »; pour cette dernière restitution, voy. W. A. I. II, 30, l. 18, g-h : KÂ DU = *appu elû* « lever le nez, la face ».

(3) Ainsi que je l'ai dit ailleurs (LPC, p. 178), la lecture GAR pour le pronom relatif des choses est établie d'une manière positive par la variante d'orthographe purement phonétique 𒂵 𒅈 GA-AR, au lieu de 𒃻, variante dont j'ai relevé deux exemples. Ce pronom relatif des choses est, du reste, le mot GAR « chose, substance », exprimé d'habitude par l'idéogramme 𒃻, de même que celui des personnes,

MULU (pour lequel on emploie indifféremment les deux orthographes, idéographique [cuneiform] et phonétique [cuneiform] MU-LU), est un nom attributif signifiant « homme ».

M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e édit. p. 32, note 314) veut substituer à la lecture GAR celle de NIN, pour le pronom [cuneiform], mais cela sans aucune preuve directe, même sans commencement de preuve. Cette lecture NIN, prétend-il, est établie par l'existence du pronom indéterminé de l'assyrien, *nin*, emprunt manifeste fait, suivant lui, à l'accadien. Mais c'est précisément cette dernière assertion qu'il faudrait prouver d'abord, et rien jusqu'ici ne vient la justifier. Dans aucun document accadien l'on ne trouve de trace d'un pronom NIN, et si la forme pronominale *nin* demeure, entre les idiomes de Sem, exclusivement particulière à l'assyrien comme les prépositions *ana* ou *ina*, il est aussi impossible scientifiquement que pour ces prépositions d'en chercher la source dans l'accadien.

(4) La version assyrienne est ici trop mutilée pour essayer d'en tirer quelque chose de certain. La construction de la phrase accadienne montre que nous avons ici comme verbe (au singulier de l'indicatif impers. de la 1re voix) le même radical [cuneiform] DU qu'auparavant comme substantif; c'est ainsi que nous traduisons et transcrivons.

4.

ACCADIEN.

[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]
SUDIS (?)	ANA	AZAGGATA
La barre de la porte (1)	du ciel	brillant + dans,

[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]
. . . .	. . . .	TU	NE
. . . .	. . . .	tes	les.

ASSYRIEN.

mi-dil	*same* (*ANe*)	*elluti* (*KÙ.MES*)
La barre de la porte	des cieux	brillants
........*um-mi*........		....
....		....

(1) L'accadien nous offre ici un mot, précédé du déterminatif aphone de « bois », dont la lecture est loin d'être absolument sûre, car elle pourrait être, rien qu'en transcrivant les caractères 𒄩 𒁹 par les lectures dont ils sont d'habitude susceptibles isolément, QADDIS aussi bien que SUDIS. Mais la version assyrienne établit le sens d'une manière inébranlable. *Midilu*, *midil*, est un mot bien connu, qui signifie « la barre de la porte », syriaque ܡܕܠܐ. W. A. I. II, 33, l. 9, a-b, en donnant la même traduction, accompagne le mot accadien de la glose SAKIL. Est-ce l'indication de la lecture prononcée, ou bien, comme il arrive quelquefois dans les gloses des tablettes lexicographiques, un synonyme ? On ne saurait encore se prononcer sur ce point.

5.

ACCADIEN.



IQ	GAL	ANA	AZAGGATA
La porte (1)	grande	du ciel	brillant + dans

IQ-SABURÂZU	NE
(dans) porte + ouvrant + tes (2)	les.

ASSYRIEN.

dal]-tav	*ra-bi-tav*	*sa*	*same* (*Anê*)
La porte	grande	des	cieux

elluti (*KÛ-MES*)	*ina*	*pi-te-e-[ka*
brillants	à	tes actions d'ouvrir.

(1) Syllab. AA, 10, en énumérant les diverses significations du signe [cunéiforme] quand il est lu en accadien GAL, n'enregistre pas celle, bien connue, de « porte », *daltu*, *dalat*, avec laquelle il est presque toujours précédé, comme ici, du déterminatif aphone de « bois », [cunéiforme] (W. A. I. II, 15, l. 1 et 2, a-b; 25, l. 29, e-f). Il faut en conclure que cette acception était du nombre de celles qui s'attachaient à la lecture IQ. Le sens primitif de [cunéiforme] [cunéiforme] IQ paraît avoir été la désignation des « montants de la porte », avant de s'étendre à l'ensemble de la « porte » elle-même. En effet, comme radical verbal, IQ veut dire proprement « élever », *nasû*, explication souvent donnée pour l'idéogramme [cunéiforme] (W. A. I. II, 26, l. 48, c-d; 27, l. 18, a-b). Sans doute, Syllab. AA, 10, nous apprend que cette signification d'« élever », et celle d'« ouvrir », *pitû*, qui en découle par la notion d'ouvrir en levant la clôture, pouvait coïncider avec la lecture GAL. Mais l'existence du verbe IQ « élever » est attestée par le participe passif IQQA, qui entre en composition du nom du « bouc », ŠI-IQQA = *atudu* (Syllab. A, 49) « l'animal aux cornes dressées » (Friedrich Delitzsch, AS, p. 48), par opposition au « bélier », qui s'appelle ŠI-MUL (W. A. I. II, 6, l. 9, c) « l'animal aux cornes arrondies » comme le disque d'un astre (voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 50). En outre, dans la forme objective du 1er indicatif de la 2e voix, causative, que fournissait le passage cité tout à l'heure dans la note 1 du verset 3, NA-M-TÂ-IQ (pour NA-N-TÂ-IQ), il est certain que le verbe représenté par [cunéiforme] est IQ, et non GAL, car c'est l'influence du contact avec

un I qui modifie en A la voyelle de la particule formative de la voix, TÀ au lieu de TA, modification que le scribe a exprimée dans l'orthographe en insérant un E entre le signe syllabique TA et l'idéogramme du radical IQ, NAM-TA-E-IQ.

(2) Nous avons encore, dans un autre hymne au Soleil, W. A. I. IV, 20, 2, l. 5-6 :

Accadien.

(D. P.) IQ	ANAGE	IQ	IMMINŠABURA
La porte	ciel + du	porte +	il l'a ouverte grandement.

Assyrien.

dalat	same	taptâ
La porte	des cieux	tu as ouvert.

En comparant ceci à la forme de participe que nous avons dans notre texte, IQ ŠABURÂZU NE = *ina pitê ka*, nous constatons positivement l'existence d'une expression composée IQ ŠABURA, mot à mot « porte — ouvrir », que les versions assyriennes traduisent par פתח « ouvrir ». Le simple [cunéiforme] ŠABURA a aussi cette signification : SIK ŠABURÂ = *pitâ berâti* « ouvreur des fontaines » : W. A. I. IV, 14, 3, l. 9-10; KÂ ŠABURA (traduction assyrienne détruite) « action d'ouvrir la bouche » : Lt 79, C, l. 71. Dans tous ces passages je transcris le signe [cunéiforme] parce que cette lecture lui est donnée dans Syllab. A, 132, et que dans un fragment bilingue encore inédit j'ai relevé [cunéiforme] INŠABIRA (écrit d'une manière purement phonétique), avec la traduction *iptî* « il a ouvert ». A la façon dont G. Smith (*Phon. val.* 10) rapporte les deux lectures *šabur, patu*, il me paraît qu'il avait fait de son côté une observation analogue. La forme purement phonétique que je viens de signaler indique pour la voyelle de la deuxième syllabe un certain flottement entre ŠABIRA et ŠABURA. En même temps elle établit que c'est bien de cette dernière façon

qu'il faut transcrire , dans Syllab. A, 132, et non ŠASIRBA, comme a proposé récemment M. Friedrich Delitzsch. Au reste, en dehors de cette preuve formelle, il y avait déjà deux raisons décisives de rejeter la nouvelle lecture mise en avant par le savant professeur de Leipzig :

1° Cette lecture, en prenant pour SIR, supposerait ce caractère employé avec une valeur phonétique dont l'existence est incontestable, mais qui demeure toujours exceptionnelle et rare ; or, dans l'expression des lectures accadiennes que contient la première colonne des Syllabaires, les scribes ont été (comme on devait s'y attendre d'après les vraisemblances naturelles) très-soigneux de n'employer que les valeurs phonétiques les plus habituelles, de manière à ne pas prêter au doute ;

2° ŠASIRBA serait l'état de prolongation d'un mot ŠASIR, et, généralement, dans les Syllabaires à trois colonnes de la première classe et dans ceux à quatre colonnes, les noms accadiens sont donnés à l'état absolu, sans l'être sous leur forme prolongée.

Dans Syllab. A, 132, la traduction de = ŠABURA est toute différente de celle que nous venons de constater par le verbe *patâ*, פתח. C'est *rit]kub iṣṣuri* « le vol des oiseaux », de רכב. Je restitue ainsi dans la colonne assyrienne, d'après W. A. I. II, 33, l. 15, a-b[1], où nous avons

[1] W. A. I. II, 33, l. 17-15, a-b, enregistre tout un groupe de mots de la racine sémitique de רכב, avec leurs équivalents accadiens :

DUGUNIR = *rakabu* « action de transporter, voiturement » (le premier élément du mot accadien est ici sûrement = DUGU = *birku* « genou », Syllab. AA, 6) ;

GUSUR = *rakabu sa kasiptic* « voiturement d'une sorcière » (sur *kasiptu* « sorcière », voyez W. A. I. IV, 56 verso, l. 19. — GUSUR est une « poutre », et, en général, un morceau de bois ; on voit que le manche à balai des sorcières trouve son origine dans la magie chaldéenne) ;

= *ritkub iṣṣuri*. Une glose indicative de la prononciation y accompagne [illegible] [illegible] et le fait lire SESSID; on y reconnaît avec certitude (conformément à l'orthographe idéographique dont cette glose donne la lecture) le dérivé duplicatif d'un radical SID (synonyme de ŚABURA) avec assimilation de la consonne finale du premier terme du redoublement à la consonne qui la suit immédiatement (SESSID pour SEDSID ou SIDSID), nouvel exemple de ce fait capital pour la phonétique, que l'on constate toutes les fois que la prononciation est indiquée.

Entre les deux notions de «voler» et d'«ouvrir», il n'y a qu'un seul lien possible, l'idée d'«élever», et tel me paraît avoir été le sens premier du radical ŚABURA. En effet, la langue d'Accad exprime la notion d'«ouvrir» par deux sortes de mots, ceux qui signifient primitivement «fendre», comme GAB (voy. mon étude sur ce mot dans le *Journal asiatique* de février-mars 1877, p. 235 et suiv.), ou «percer, perforer», comme BAD, puis ceux qui signifient primitivement «élever», ouvrir comme quand on lève un couvercle, une

ENESUD UDDA = *rakabu sa umani* «transport d'une armée» (l'accadien s'analyse en «(pour) l'éloignement — faire sortir»);

ANATA GUD = *rakabu sa samsi* «marche du soleil» (l'accadien veut dire, mot à mot, «en haut — être étendu»);

SESSID χU = *ritkub iṣṣuri* «vol de l'oiseau»;

DUGUNIR, qui y figure, se retrouve avec une acception un peu différente dans W. A. I. II, 48, l. 22-25, a-b;

SUD (glose śu) = *zaraqu* «répondre, faire sortir» (זרק);

[illegible] (glose sû) = *zirqu* «insigne» (voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 94);

DUGUNIR = *riḫatuv* «action de s'éloigner, de s'échapper» (cf. ar. رخو, ghez አርኀወ፡ «ouvrir, relâcher», correspondant dans beaucoup de cas à l'hébreu פטר);

US KAGA (ou DUGGA) = *raḫû* «action d'éloigner, de laisser échapper».

trappe ou un rideau. Ce dernier cas, comme nous venons de le voir, est celui des radicaux GAL et IQ, exprimés, l'un et l'autre, par l'idéogramme ►-|ᐩ|⊏. C'est encore celui de BAR, dont nous étudierons une autre fois le sens originaire d'« élever », et qui prend l'acception d'« ouvrir » dans des expressions telles que KÀ BARRA « l'action d'ouvrir la bouche » (W. A. I. II, 39, l. 4 et 5, a-b), traduit en assyrien *pâ pitû* et *pû ussuru*, ou SI BARBARBA (BM, S 12, recto, l. 14) traduit *sa pitî inu* « celui qui ouvre l'œil ». En même temps, dans les textes jusqu'ici connus, ce sont toujours des verbes exprimant l'idée d'« élever, s'élever », que l'accadien emploie en parlant du vol des oiseaux. Par exemple, dans W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 1-2 :

Accadien.

χU	DIM	KÌ	DAMALLAKU	χABANIBRINE
Oiseaux	comme	l'espace	vaste + vers	qu' + elles + s'élèvent.

Assyrien.

kima	*iṣṣuri*	*ana*	*asri*	*rapsi*	*littapras*
Comme	des oiseaux	vers	l'espace	vaste	qu'elle s'enfuie.

Et dans W. A. I. IV, 27, 5, l. 18-19 :

Accadien.

NAMχÛ	KÌSIGABITA	BABANRIBIENE
L'hirondelle	nid + son + de	ils + ensemble + le + font s'envoler.

Assyrien.

sinuntu	*ina*	*qinisa*	*yuśaprasu*
L'hirondelle	de dedans	son nid	ils font s'enfuir dans l'espace.

Le sens d'« élever » ainsi constaté comme la première acception du radical ŚABURA, celle qui a engendré toutes les autres,

nous devons nécessairement y reconnaître un mot d'emprunt. C'est la racine sémitique סבר, avec le sens qu'elle a en araméen et qu'elle possédait aussi en assyrien, comme l'a montré M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 119), qui y rattache avec raison *šubartuv* « le pays élevé ». Le radical vraiment et proprement accadien servant de lecture au caractère 𒄭 dans ce sens, est SID.

Puisque nous avons été amené à parler de cet idéogramme, je profiterai de l'occasion pour achever de passer en revue ses diverses significations et les lectures accadiennes qui s'y rattachaient.

La valeur phonétique avec laquelle le signe 𒄭, ou sa variante graphique 𒄭, ont passé dans l'usage des textes assyriens, est *kit*. Elle provient d'une lecture accadienne attestée par les gloses de W. A. I. II, 48, l. 15 et 55 e-f. Ce radical KIT, dans l'une de ses significations, est exactement le contraire de ŠABURA « ouvrir », puisqu'il s'emploie pour « fermer »; mais entre KIT et ŠABURA ou SID, le lien qui existe dans une certaine mesure, et qui a permis l'application du même signe graphique à ces divers radicaux, consiste dans le rapport entre les idées d'amasser, amonceler et d'élever.

En effet, KIT signifie d'abord « rassembler, amasser, amonceler ». W. A. I. II, 48, l. 15, e-f : KIT = *qarasu* « rassembler, action de rassembler, de mettre en paquet » (cf. l'aram. קרש; l'ensemble des significations du caractère oblige à traduire ainsi *qarasu*, quand il y correspond; mais immédiatement après vient *qarasu sa iṣ* « l'action de tailler le bois », où קרש se prend dans le même sens qu'en hébreu; il faut donc en conclure que l'assyrien *qaras* réunissait les deux acceptions, comme l'arabe قرش). E. A. II, 1, p. 246-247, l. 30-31 : UMENIKIT (2ᵉ pers. du 2ᵉ précatif, 1ʳᵉ voix) = *kiriṣ* « pétrir » (arabe كرص). Dans W. A. I. II, 48, l. 55, e-f, on lit KIT = *ka* . . . ; il faut compléter en *ka*[*raṣu* « pétrir », car immédiatement après vient (la traduction assyrienne détruite) 𒄭𒄭, que W. A. I. IV, 14, 2, verso, l. 16-17, interprète par בלל « confondre, mêler ». De là aussi « enfermer, fermer »; W. A. I.

II, 9, l. 12, c-d : ENNUNTA MINIKIT (3ᵉ pers. sing. prétér. de l'indicatif de la 5ᵉ voix) = *ana ṣibitti iklasu* « il l'a enfermé (hébr. כלא) dans la prison »; W. A. I. II, 21, l. 35, c-d : KITA (participe) « fermant, ce qui ferme » = *kalâ* « clôture, enceinte ». D'un autre côté, l'idée d'amonceler conduit à celle de « gonfler, enfler » : W. A. I. II, 17, l. 68, a-b : A NAG KITA « l'eau bue gonflant » = *epiḫu* « l'eau qui en buvant fait enfler » (syr. ܢܦܚ). Nous trouvons aussi (W. A. I. II, 30, l. 16, e-f) [cunéiforme] interprété par *uru* « grossesse » (de הרא); mais une glose nous apprend que c'est là un groupe idéographique complexe (représentant proprement « le gonflement de la femme ») qui doit se lire par un mot particulier, KUDA.

Il est plus difficile d'établir une relation entre toutes ces idées et celle de « laisser, manquer », exprimée aussi en accadien par le même signe, mais par un autre radical. Syllab. Aᵉ, 343 :

TAK [cunéiforme] *ezibu* (עזב).

C'est de la même façon qu'il faut transcrire dans W. A. I. II, 48, l. 32, c-d; et dans W. A. I. II, 13, l. 37, a-b, ANTAKA (3ᵉ pers. du participe conjugué de la 1ʳᵉ voix) traduit en assyrien *sa izibu* « ce qui reste », ou plutôt « ce qui manque ». A la suite de TAK expliqué par *ezibu*, W. A. I. II, 48, l. 33 et 34, c-d, enregistre comme exemples de ce sens deux expressions accadiennes auxquelles l'analyse donne un caractère étrangement recherché :

GAR NAM NUTAK, mot à mot « quoique ce soit ne laissant pas, ne manquant pas » = *birṣu* « accumulation exubérante » (cf. aram. ברץ);

GAR NAM NUTAKTAK, mot à mot « quoique ce soit ne laissant aucunement » = *gansu* (pour *gassu*) « accumulation exubérante, trésor » (cf. גס « grand, abondant, copieux »; syr. ܓܙܐ « trésor, richesse »).

Dans un document astronomique décrivant les phases et

la marche de plusieurs éclipses (W. A. I. III, 51, VII, l. 38), je lis, avec le verbe עזב représenté par notre idéogramme :

atalu	*imnasu*	*ipalkat*	*ninnu*	*izib*
L'éclipse	à sa droite (de la lune)	passe,	par suite	reste

amaru	*sumelisu*
le voir	de sa gauche.

« L'éclipse (qui est partielle) passe à droite de l'astre, dont le côté gauche garde son aspect ordinaire ».

[cuneiform] est aussi un surnom du dieu Maroudouk, pour lequel une glose donne la lecture GUDIBIR (W. A. I. II, 48, l. 36, a-b), mais nous en ignorons la signification.

6.

ACCADIEN.

......	[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]
....	MAχ	ANA	AZAGGATA
....	très-haut (1)	du ciel	brillant + dans

[cuneiform]	[cuneiform]
PAPχALLAZU	NE
(dans) mouvements rapides + tes (2)	les.

ASSYRIEN.

ina]	....	*ṣi-ru-ti*	*ša*
Dans	....	les plus hauts	des

same (*ANe*)	*ellati*	*ina* (*KÛ.MES*)
cieux	brillants	à

i-te-it-tu-qi-ka

les mouvements rapides.

(1) Syllab. A, 336 et 337:

MAχ . . *ṣîru* « très-haut, le plus haut, suprême » (cf. W. A. I. II, 31, l. 22, f-g).

MAχ *rabû* « grand ».

On interprète aussi MAχ par *ma'du* « nombreux » : W. A. I. II, 31, l. 21, f-g. Mais la traduction la plus habituelle est *ṣîru*; elle se rencontre à chaque pas dans les documents bilingues. Pris substantivement, ce mot de MAχ, qui exprime toute espèce de notion de grandeur poussée au plus haut degré, est traduit *rabû* « grand, magnat, chef » : W. A. I. II, 31, l. 18, f-g; cf. l. 36, b. Purement accadien d'origine, le mot a passé dans le langage de la population sémitique; on trouve quelques exemples de *maḫḫu* « très-haut, très-grand, très-nombreux », jusque dans les inscriptions purement assyriennes (exemples dans Norris, AD, p. 765 et suiv.).

(2) Sur le mot et sa signification, voy. ESC, p. 22. Seulement il paraît positif aujourd'hui qu'il ne faut pas transcrire, comme je faisais dans ce travail, NIRχALLA, mais PAPχALLA. est ici un simple déterminatif aphone, comme le prouve l'échange des deux orthographes où ce signe est exprimé (W. A. I. IV, 5, col. 2, l. 46) ou bien omis (W. A. I. II, 17, l. 37, c-d; IV, 5, col. 3, l. 17-18 et 24-25, et *passim*), avec la même traduction *muttalliku* ou *mutalliku* « passager, qui marche rapidement ». PAPχALLA est l'état de prolongation d'un mot PAPχAL, que Syllab. AA, 54, en le prenant comme substantif, interprète par *itallaku* (de הלך), synonyme exact de notre *itettuqu* (de עתק). Jusqu'ici dans le Syllabaire on n'avait su lire que χA-AL comme indication de lecture pour ; mais M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e édit. p. 66) affirme maintenant avoir discerné dans un nouvel examen de l'original les vestiges de PA-AP-χA-AL, et je ne vois aucune raison pour

révoquer en doute ce qu'il énonce. Il en résulte que [cuneiform], avec ou sans le déterminatif [cuneiform], ne représente pas le radical simple χAL (sur lequel voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 52 et suiv.), mais un composé PAP-χAL, dont ce radical est un des éléments (voy. du reste ce que j'en ai déjà dit dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 281).

7.

ACCADIEN.



....	χULLIES	....NE
....	joyeusement (1)	......(2)

SAMURADANSARSAR

s'empresse ensemble autour de toi (3).

ASSYRIEN.

....	*kab-ta*	*ḫa-dis*
....	honoré (4)	joyeusement

i-qar-rabu-ka

s'empressent autour de toi.

(1) Le signe [cuneiform] est interprété dans Syllab. A, 46-48, par : UKUS = *kissû*; χUL = *ḫidutav*, et BIBRA = *bibrû*. Dans ce dernier cas je lis BIBRA et *bibrû*, non BIDABRA et *bidarrû*, comme propose M. Friedrich Delitzsch (AL, 2ᵉ édit. p. 46), parce que, dans ces indications de prononciation que donnent

les Syllabaires, c'est toujours pour leurs valeurs phonétiques ordinaires dans les habitudes de l'orthographe assyrienne, et non dans celles de l'orthographe accadienne, que sont employés les signes de l'écriture.

Kissû est la « réunion », le « rassemblement », de la racine כנש, qui est aussi celle de *kissati* « légion, foule », et qui correspond à l'hébreu כנס. *Hidutu* est la « joie », la « satisfaction », la « réjouissance », de la racine חדה. Pour l'emploi de l'idéogramme avec cette lecture dans les textes assyriens, voy. G. Smith, *Assurb.*, p. 5, l. 23; 224, l. 50; 312, l. 75; 314, l. 90. χUL « joie » se rattache à un radical verbal « être satisfait, être joyeux », dont nous avons le dérivé factitif par duplication, au participe, dans ce passage d'un hymne qui n'a pas de version assyrienne (W. A. I. IV, 25, col. 1, l. 21) : SÂBI χULχULLA PAR ZALLA AAN « réjouissant son cœur, l'apparition du jour aussi ». Cf. χULχULLA = *ḫidatû* dans W. A. I. IV, 18, 1, l. 6-7. Ici χULLIES = *ḫadis* est un adverbe régulièrement formé de ce mot χUL.

χUL (la prononciation indiquée par une glose) est encore expliqué dans W. A. I. II, 20, l. 27, c-d, par l'assyrien *nigû*, et, à côté (l. 32-34, c-d), nous avons *nug libbi*, l'un et l'autre appartenant manifestement à la racine נגו (arabe نجا), que sa signification primitive de délivrance, expansion, avait conduit en assyrien à celle de joie.

Quant à *bibrû*, c'est une forme בבר pour ברבר de la racine ברר, comme *dadmu* pour דמדם de דם (Friedrich Delitzsch, AS, p. 143). Le sens est « favori, celui en qui on se complaît » ; ainsi, dans un hymne unilingue, je vois Maroudouk appelé *bibru sa abisu* « le favori de son père ». Dans l'accadien BIBRA, qui y correspond, nous avons donc, comme tout à l'heure dans ŚIGAR et dans ŚABURA, un exemple des emprunts que, pendant la longue durée de leur existence et de leur contact, la langue d'Accad a faits à l'assyrien sémitique, emprunts qui sont, du reste, infiniment moins multipliés que ceux de l'assyrien à l'accadien.

(2) Nous avons ici un mot que la version assyrienne semble avoir omis de rendre. La désinence NE, écrite phonétiquement après l'idéogramme de ce mot, est celle d'un pluriel, ou bien de l'état de prolongation d'un radical se terminant en N et ayant pour voyelle dominante E ou I. Il est, du reste, impossible, dans l'état actuel des connaissances, de traduire et même de transcrire ce mot, car nous ignorons la lecture et la signification de l'idéogramme .

(3) Le sens est ici positivement déterminé par la version assyrienne; mais la transcription du radical verbal est encore douteuse. Entre les diverses lectures dont est susceptible l'idéogramme (voy. ce que nous en avons dit dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 311-313), celle qui m'a paru le mieux convenir à la phrase est SAR « pousser en avant », au sens transitif ou intransitif (susceptible de polariser sa voyelle en SAR sous l'influence du voisinage de certains sons vocaliques, d'où le caractère passe dans les usages assyriens avec la double valeur phonétique de *sar* et de *ser*); je vois donc ici, dans , son dérivé duplicatif SARSAR. L'acception, dans ce cas, comme celle du sémitique קרב, qui le traduit, est proprement « s'approcher », et c'est ainsi qu'à la 9ᵉ voix, encore traduit par le paël de קרב, nous le voyons prendre la signification que lui donne M. Friedrich Delitzsch, AL, 2ᵉ édit., p. 73, 7, l. 7-8 :

Accadien.

ZAE	KUD	ZIDA	SUMINIBSARSAR
Toi,	un jugement	juste	te concerne (décide de toi).

Assyrien.

kâši	*šule*	*kitti*	*iqarrabki*
Pour toi,	un décret	de justice	te concerne.

L'hymne que nous étudions offre une riche série d'exemples de la voix verbale que, dans mes travaux antérieurs, j'ai

classée comme la 7° (LPC, p. 199 et 226). C'est d'abord ici SAMURADANSARSAR, puis un peu plus loin SAMURADABLAGIES et SARADANGUB. Cette voix est produite par la combinaison de trois particules formatives, SA, RA et DA; ces deux dernières sont celles qui caractérisent la 3° voix, coopérative, et la 2°, causative. Quant à SA, ne connaissant de la voix que j'appelais alors 7° que des exemples à la 3° personne, je conjecturais (LPC, p. 169) que SA y était un pronom sujet de cette personne. Ceci a été démenti par la constatation, que j'ai faite depuis lors (ESC, p. 326), de l'existence d'une voix plus simple à laquelle doit appartenir légitimement le rang de 7°, tandis que celle qui nous occupe devra désormais être classée 13°, à la suite des autres voix à combinaison de plusieurs formatives. Dans cette vraie 7° voix, SA est positivement une particule formative qui se préfixe à toute l'agglutination verbale, même au pronom sujet; nous y avons, par exemple, à la 2° pers. du 2° indicatif, le radical verbal étant LAL, SAMUNLAL (SA-MUN-LAL) traduit en assyrien *tarṣat* « tu établis, tu étends » (W. A. I. IV, 26, 4, l. 46-47). Le sens de la particule SA est confirmatif, comme nous le voyons dans Syllab. A, 62, où, prise isolément, elle est traduite par l'assyrien *lû* « certes, soit ».

Dans la voix que nous appelons désormais 13°, elle se combine avec les deux autres particules RA et DA, la voix verbale étant confirmative — coopérative — causative. Sous le bénéfice des observations précédentes, nous pouvons maintenant bien comprendre le mécanisme de sa conjugaison, où le pronom objectif, quand on l'incorpore, s'insère entre la première et la seconde formative, tandis que la place constante du pronom sujet est à la suite des trois formatives et immédiatement avant le radical. Les formes que fournit notre texte doivent être analysées en :

SA-RA-DA-N-GUB, 3° pers. sing. prét. du 1er indicatif;

SA-MU-RA-DA-N-SARSAR, 3° pers. sing. prét. du 1er indicatif, object. (2° pers. object.);

SA-MU-RA-DA-B-LA-GI-ES, 3ᵉ pers. plur. prét. du 2ᵉ indicatif object. (2ᵉ pers. object.).

J'ai donné le numéro 13 à la voix caractérisée par SA-RA-DA, parce qu'il faut classer auparavant, en la comptant comme 12ᵉ, une voix du même mécanisme, mais un peu moins compliquée, qui n'emploie que les deux formations SA et RA. En voici un exemple, à la 3ᵉ pers. plur. prés. du 2ᵉ indic. object. (2ᵉ pers. object.), que j'emprunte à un texte encore inédit : SAMURABGARRINE (SA-MU-RA-B-GARR-I-NE) = *isakkanuka*.

Dans les formes de cette 12ᵉ voix, et sans doute aussi de la 13ᵉ, il peut se produire un échange de voyelles entre la première formative et le pronom objectif incorporé qui la suit, la première devenant SU au lieu de SA, tandis que le second devient MA pour MU. Exemples :

KÀ SUMARANGALLIES et KÀ SUMARANMALLIES, expressions données pour synonymes et traduites toutes deux *appa illabbinuka* « ils ont prosterné leur face (mot à mot : leur nez) devant toi ». W. A. I. IV, 30, 1, verso, l. 8-10.

Il faut analyser :

SU-MA-RA-N-GALLI-ES, 3ᵉ p. plur. prétér. 1ᵉʳ indicat. object. (2ᵉ p. obj.), radical GAL;

SU-MA-RA-N-MALLI-ES, 3ᵉ p. plur. prétér. 1ᵉʳ indicat. object. (2ᵉ pers. obj.), radical MAL.

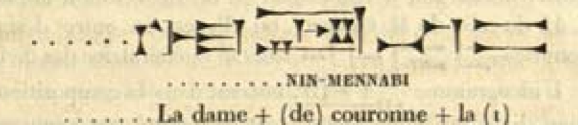
Notons en passant cette équivalence des deux radicaux GAL et MAL, de même que nous avons celles de GEN et MEN, pour exprimer la notion d'« être », et de GAR et MAR, traduits également *sakanu* (W. A. I. II, 40, 5, dans une sorte d'exercice grammatical sur les échanges de consonnes, établit déjà le parallèle entre ces derniers radicaux). Ces faits semblent donner raison à M. Sayce, quand il admet dans la phonétique accadienne une permutation entre G et M = V, par l'intermédiaire de GU. Déjà antérieurement j'avais signalé (EA, 1, 1,

p. 26, 3, p. 70) celle de MM ou M avec NG, établie positivement par l'échange des formes DIMMER et DINGIR pour l'un des mots signifiant « dieu », GIMIR et GINGIR pour un surnom de la déesse Istar. C'est de cette permutation que découle l'équivalence du nom géographique *Sumer* avec le biblique שנער. W. A. I. II, 40, l. 77, a-b, nous en offre encore un exemple des plus précieux dans la formative de la 6ᵉ voix verbale, en donnant INGADATE comme une variante dialectique de IMMADATE.

(4) L'état de mutilation du texte ne permet pas de discerner ici positivement si *kabta* (pour *kabda*) doit être pris comme un adjectif au cas régime direct, ou, ce qui serait encore grammaticalement très-possible, pour un adverbe formé de ce cas, comme l'hébreu en a conservé un certain nombre tout en perdant les antiques désinences casuelles.

8.

ACCADIEN.



.........NIN-MENNABI

.......La dame + (de) couronne + la (1)



ULLIES

en fête (2)

SAMURADABLAGIES

te conduisent ensemble (3).

ASSYRIEN.

....	*be-lit*	*ili*	*el-ṣu-is*
....	la dame	des dieux (4)	en fête

iz-za-az zu-ka

te conduisent.

(1) Il y a ici désaccord complet entre le texte accadien et la version assyrienne. Comme il arrive plusieurs fois dans ce genre de documents, l'accadien, mentionnant une déesse, la désignait par un de ses titres qualificatifs, « la Dame de la couronne, de la tiare »; le traducteur assyrien y a substitué son nom plus habituel *Belit ili*. La grande Belit est désignée de la même manière par l'appellation (devenue allophone dans un texte purement assyrien et ne différant de celle que nous avons ici qu'en ce que le mot MENNA n'y est pas accompagné du suffixe BI, du cas déterminé de la déclinaison accadienne), dans l'inscription des Barils de Sargon à Khorsabad (l. 38 de l'édition anglaise; l. 45 de celle de M. Oppert), où elle est en outre désignée comme *banit ili* « génératrice des dieux ».

L'idéogramme , entrant dans la composition du nom divin qui nous occupe, est interprété par « couronne, tiare » dans W. A. I. II, 20, l. 41, c-d., où une glose en donne la prononciation MEN. On remarquera que ce sont précisément ces deux signes, les phonétiques normaux pour écrire ME-EN, que la composition du caractère complexe nous montre enfermés dans . Dans W. A. I. IV, 29 recto, l. 13-14, MEN GAMNA « la couronne (est) son bienfait » est traduit *age supû* « créant les couronnes ». Aux lignes 15-16 du même document, le composé abstrait NÁKA-MEN, mot à mot « la qualité de (posséder) la couronne », a été rendu dans la version assyrienne par *sarrut* « la royauté ».

Dans notre texte, la forme de prolongation en NA confirme la lecture MEN. Celle-ci me paraît être le résultat d'une corruption phonétique et d'une contraction, avec élision de la voyelle initiale, de AMI ENNA = *agû elû* « tiare élevée », que W. A. I. II, 30, l. 19, g-h, donne sous sa forme pleine. Si cette explication est admise, [cunéiforme] MEN désignerait spécialement la cidaris, la tiare droite et élevée des rois, tandis que AMIA (pour lequel W. A. I. II, 32, l. 13, g, dans une glose, donne le synonyme EGA emprunté au sémitique AGÛ) serait l'expression générale pour toute espèce de « couronne ».

(2) Syllab. A, 98 et 99, interprète le signe [cunéiforme], lu ULU, par *ulla* et *ulṣu*, deux mots auxquels il faut attribuer sûrement la signification de « fête, réjouissance », le premier de la racine הלל, le second de עלץ. Cette dernière racine se dessine encore plus clairement dans l'adverbe que nous avons ici, *elṣis* « en fête », traduisant l'adverbe accadien ULLIES, non moins régulièrement formé de ULU, UL.

Une variante de Syllab. A, 99, substitue *ḥa* . . . . . à *ulṣu*. M. Friedrich Delitzsch (AL, 2ᵉ édit. p. 48) restitue de la manière la plus heureuse *ḥasasu*, le verbe d'où dérive *ḥissatav*, donné dans W. A. I. II, 13, l. 25, a-b, comme synonyme de *ullaṣ libbi* « réjouissance du cœur, joie »; à la l. 26 du même document un autre synonyme est *nambaṭu*, et à la l. 18 *ulṣuvva* figure comme une variante de *ulṣu*.

(3) *Izzazzu* est à cet endroit, dans la version assyrienne, pour *izzazizu*; c'est un niphalel du verbe זוז « mettre en mouvement ». C'est, en effet, par l'infinitif du aphel de ce verbe, *uzaza*, que l'idéogramme [cunéiforme] est interprété dans Syllab. AA, 57.

Un certain nombre de gloses des tablettes lexicographiques donnent la lecture de ce caractère. Telles qu'elles ont été publiées jusqu'ici, on y lisait ŠUχ (W. A. I, II, 27, l. 15, a, et

48, l. 62, c) ou SUχ (W. A. I. II, 36, l. 71, g). Mais il est positif que, sur ce point, les copies sont fautives et que, dans tous les passages indiqués, les originaux portent LAχ (G. Smith, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæol.*, t. III, p. 592; Friedr. Delitzsch, AL, 2ᵉ édit., p. 38, note 1). C'est donc à tort que j'ai restitué dans la colonne centrale du Syllab. A*, 101 :

ṣuḫ . ? . *araduguná*.

Le nom conventionnel *araduguná*, impliquant la combinaison de trois traits horizontaux, , avec , semble plutôt désigner une forme de caractère telle que , qui ne s'est pas jusqu'ici rencontrée, ou même .

Les gloses indicatives de la prononciation LAχ accompagnent dans les tablettes la traduction du signe qui nous occupe par le sémitique שלל « enlever, emporter, dépouiller, piller ». W. A. I. II, 27, l. 15 et 16, a-b : LAχ = *salalu*; LAχ-LAχ = *nasallalu*. W. A. I. II, 36, l. 71, g-h : LAχ = *salalue*; W. A. I. II, 48, l. 62, c-d : LAχLAχ = *itaslula*. Mais telle n'est pas la signification la plus ordinaire de l'idéogramme, bien qu'on le trouve aussi rendu par *ṣabatu* « prendre » (Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 27, n° 307). Le sens principal est celui de « faire aller, pousser en avant, mettre en mouvement », conforme à la composition du signe, qui est produit par le caractère DU « aller », deux fois répété par superposition (d'où son nom conventionnel *aradu-minnabi*, *aradubá* isolément, et *aradu* en composition étant la désignation de ; voy. mes *Syllabaires*, p. 57, 61 et 64). C'est dans ce sens que est traduit par le verbe זוז, et, comme substantif, par *talliku* « marche » (G. Smith, *Phon. val.*, n° 228). En effet, l'idée de mise en mouvement peut être ici, comme il arrive pour beaucoup de verbes accadiens, transitive ou intransitive. De là l'emploi du dérivé duplicatif LAχLAχ, à la 5ᵉ voix, dans des cas où l'assyrien le rend par l'*ittanaphal* de הלך :

INE NEURUGAL TASSAK AGGA MULGELALGE MUNLAχLAGIES

(plur. prétérit de l'indicatif impersonnel) = *ina mahar Nergal qurradu dannu sa Bel ittanallaku* « ils sont venus en face de Nergal, le champion puissant de Bel », W. A. I. iv, 2, col. 5, l. 18-19;

[MA]DA MADABI MUNLAχLAGI[ES = *mâta ana mâti ittanalla*-[*ku*] « ils vont de pays en pays », W. A. I. iv, 27, 5, l. 6-7.

Le simple LAχ est employé avec le même sens (au participe de la 1re voix) dans W. A. I. iv. 5, col. 1, l. 42-43, où sa traduction assyrienne est détruite : ID ZIDA MERMER LAGA MES « à la droite de Mermer s'avançant eux » = *ina imitti Ramâni . . . . . suna* « à la droite de Raman, ils s'avançaient, eux ».

G. Smith (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. III, p. 592) a établi que, dans l'acception de « mettre en mouvement, faire aller », et même intransitivement « aller », notre idéogramme se lirait encore en accadien L χ. De là le mot [cunéiforme] ou [cunéiforme] MÀ-LAχ, mot à mot « celui qui fait aller le navire », est le nom qui désigne « le pilote, le rameur, le batelier »; il passa en assyrien sous la forme *malahu* (GUZA MÀLAχ = *kussu sa malahi* « siège de rameur »), ou plutôt l'assyrien s'empressa de traduire par l'expression מלח « marinier, matelot », commune à toutes les langues sémitiques et dérivant de la notion de la salure de la mer, l'accadien MÀ-LAχ, se complaisant, comme tous les idiomes en pareil cas, à cette assonance fortuite entre deux mots de même sens, mais d'origines et de formations si différentes.

Dans W. A. I. iv, 30, 1, verso, l. 1-4, nous avons DINIMER ANA MIE MUNLAχLAGIES, avec deux variantes pour le verbe, LAχLAGIES et MUNSENGIES = *ili sa same ana tahazi izzazzuka* « les dieux du ciel t'ont conduit au combat ». LAχLAGIES est le pluriel du prétérit de l'indicatif impersonnel de la 1re voix du dérivé duplicatif de notre verbe, LAχLAχ, et MUNLAχLAGIES celui de l'indicatif impersonnel de sa 5e voix; quant à MUNSENGIES, nous y reconnaissons avec certitude

une 3ᵉ pers. plur. prétér. du 1ᵉʳ indicatif de la 9ᵉ voix du verbe GI. W. A. I. II, 18, l. 45, a-b, fournit encore GANEN-LAχLAGIES (pluriel du 1ᵉʳ précatif de la 1ʳᵉ voix) = *lâkayan* « qu'il établisse » (la construction de la phrase a permis de mettre le verbe au pluriel en accadien et au singulier dans la version assyrienne), et W. A. I. IV, 18, 1, l. 42 et 44, SUNA GANENLAχLAGIES = *ina zumrisu lâkai[nu]* « qu'ils établissent dans son corps », car *kânu* (כון) est donné par AA, 57, à côté de *uzuzu*, parmi les significations de LAχ. W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 48-51, traduit même le verbe simple, non plus par זוז « mettre en mouvement », mais par גזז « fixer, se fixer » (sur ce dernier mot, voy. plus loin la note 4 du verset 9) :

Accadien.

ANA	DAMALLA	KÎKÛ	ANA	LUGALLAGE
(Dans) le ciel	vaste	siége	Anou	roi + de

χULLUBI	LAGA	MES	GABBI	NUTUKA	MES
malignement	se fixant	eux,	rival	n'ayant pas	eux.

Assyrien.

ina	*same*	*rapsuti*	*subat*	*Aniv*	*sarri*	*limnis*
Dans	les cieux	vastes	siége	d'Anou	roi	méchamment

izzazu	*va*	*maḥira*	*ul*	*isû*
ils s'étaient fixés	et	rival	non	ils avaient.

Dans les formes plurielles du dérivé LAχLAχ qui viennent d'être citées, comme dans celles de la 13ᵉ voix du simple LAχ que donne le texte étudié par nous, nous constatons que le radical, LAχ à l'état absolu, devient LAGI (orthographié [illegible]) pour supporter le suffixe ES du nombre. De même, le participe est LAG-A, orthographié [illegible]. C'est un fait grammatical important, dont il faut prendre bonne note. J'ai établi ailleurs qu'un certain nombre de mots accadiens, verbes ou substantifs, dont la racine se terminait par

une gutturale, un L, un N ou un M, ne la présentent dans son intégrité que lorsqu'ils reçoivent un suffixe, celui-ci jouant un rôle conservateur et retenant, pour lui servir de support avec une voyelle de prolongation, la consonne finale, laquelle s'élide ou s'efface à l'état absolu, quand elle n'est pas suivie du suffixe (ESC, p. 72-75, 102-107). Ici la racine est manifestement LAG, et nous la retrouvons intacte quand s'y attache le suffixe du pluriel, LAG-I-ES, ou celui du participe, LAG-A; à l'état absolu elle s'altère, mais ne s'efface pas encore complètement; par un premier pas vers l'effacement, elle s'aspire en LAχ. C'est cette forme aspirée de l'état absolu qui devient la lecture normale de l'idéogramme du verbe, [cuneiform], et, pour prévenir le lecteur de la manière différente dont il faut le prononcer quand il est suivi d'un suffixe de nombre, de temps ou de mode, on trace habituellement le complément phonétique GI à la suite de l'idéogramme du radical et avant l'expression du suffixe du pluriel, [cuneiform], ou le complément phonétique GA également après le radical quand il s'agit du participe, [cuneiform]. Mais il faudrait toujours lire LAGIES, et non LAχES, ou LAGA, non LAχA, si le scribe, usant de la faculté qu'il possédait, s'était borné à écrire [cuneiform] ou [cuneiform], en ne joignant à l'idéogramme que l'expression du suffixe.

Le verbe LAχ, racine LAG, faisant au pluriel du prétérit LAGIES (par suite, au présent, sing. LAGI, plur. LAGINE), est le premier type constaté d'une des manières dont les radicaux se comportent et peuvent se modifier dans la conjugaison verbale accadienne. Mais je crois qu'un verbe tout différent de signification, bien qu'homophone, fournit un second exemple presque certain du même fait grammatical. A côté des formes du verbe [cuneiform] PAPPAR « briller », faisant à l'état de prolongation [cuneiform] PAPPARRA (ESC, p. 34), les textes accadiens accompagnés de versions assyriennes en offrent d'autres, comme [cuneiform] = *limmir* ou *libib* « qu'il brille », où [cuneiform] représente un verbe de même sens, mais d'une tout autre lecture, puisque c'est en GA

qu'il forme sa prolongation [1]. Ce verbe est sûrement le dérivé duplicatif d'un des radicaux simples que l'idéogramme [cunéiforme] est susceptible de peindre. Mais parmi les nombreuses lectures connues de l'idéogramme en question, il n'en est aucune se terminant par G, tandis que nous en constatons une qui est rendue par LAχ. (Syllab. A*, 136; cf. la glose de W. A. I. II, 27, l. 8, c, transcrivant [cunéiforme] par LAχχA, et celle de II, 52, l. 68, g, donnant KIZLAχ pour la lecture de [cunéiforme].) L'analogie avec ce que nous venons de constater pour le verbe [cunéiforme] LAχ m'induit à penser que [cunéiforme] doit être transcrit LAχLAGA et qu'il faut y reconnaître l'état de prolongation du dérivé duplicatif de ce [cunéiforme] LAχ, où la transformation du χ final en G est précisée par l'addition du complément phonétique GA. Et de cette façon les trois radicaux verbaux, homophones mais entièrement distincts, que possède l'accadien et qui sont LAχ à l'état absolu, se trouvent former leur état de prolongation d'une manière différente, qui ne permet pas de les confondre :

[cunéiforme] LAχ « laver, purifier », ét. prol. [cunéiforme] LAχχI (C'est exclusivement ainsi que se forme le présent du verbe, de même que le pluriel du prétérit en est LAχχIES; quant à LAχχA = *limśu*, dans W. A. I. IV, 32, 2, l. 54-55, et NU-LAχχA = *la miśâ*, dans W. A. I. IV, 26, 5, l. 13-14, cf. l. 10, ce sont un impératif et un participe négatif, c'est-à-dire deux modes qui substituent à la voyelle de prolongation du présent, I, un suffixe caractéristique A; cette modification était nécessaire à introduire à ce que nous en avons dit dans ESC, p. 24 et suiv.);

[1] C'est à tort que j'ai transcrit dans ce cas PAPPARGA. Sans doute, cette dernière forme existe (j'en ai des preuves positives, sur lesquelles je reviendrai dans une autre occasion), mais elle est exclusivement adjective, et on ne saurait grammaticalement l'admettre comme verbale. Quand [cunéiforme] représente un mode de verbe, il n'est pas possible de le lire PAPPARGA, c'est sûrement l'état de prolongation d'un mot terminé en G ou en χ, et ce ne peut pas être autre chose.

[cunéiforme] LAχ « pousser en avant, mettre en mouvement, conduire » (rac. LAG), ét. prol. [cunéiforme] LAGI;

[cunéiforme] LAχ « briller » (rac. LAG), ét. prol. [cunéiforme] LAGA.

On se rend facilement compte de la transition d'idées qui a fait donner la signification substantive de « pasteur » à un idéogramme dont l'acception primitive était verbalement « faire aller, diriger, conduire ». Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si, dans Syllab. AA, 57, *rieuv* « pasteur » (hébr. רעה) est enregistré, à côté de *uzuzu* et de *kânu*, parmi les significations du caractère [cunéiforme], accompagné d'une indication de lecture dont il ne reste plus que . . . . . I. Nous retrouvons l'idéogramme avec la même traduction dans W. A. I. IV, 27, 1, l. 1-2, mais accompagné du complément phonétique [cunéiforme] BA, destiné à déterminer l'adoption d'une lecture exceptionnelle et d'emploi rare.

Accadien.

ŚIBA	ENI	(D. P.) DUMUZI	MUTAMNA (?)	NIN	ANA
Pasteur,	seigneur	Tammouz	amant	de la dame	du ciel.

Assyrien.

rieuv	*beliv*	(D. P.) *Dumuzi*	*ḥamir*	(D. P.) *Istar*
Pasteur,	seigneur	Tammouz,	amant	d'Istar.

J'ai transcrit [cunéiforme] [cunéiforme] ŚIBA conjecturalement, mais, je crois, avec quelque vraisemblance; car il y a au moins une coïncidence singulière dans ce fait que le BA, donné comme désinence par le complément phonétique, est précisément la seconde syllabe du seul mot certain pour dire « pasteur, berger », que nous connaissions jusqu'ici dans la langue d'Accad, *śiba*, révélé par Syllab. A. 213 :

ŚIBA . [cunéiforme] . *ri'u*.

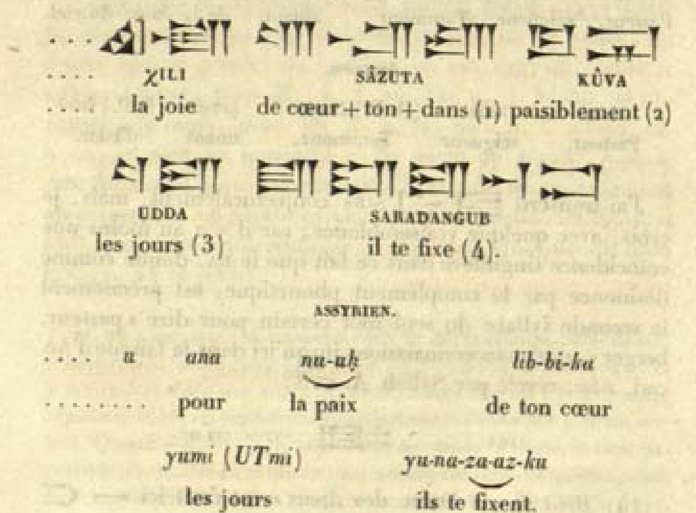
(4) *Belit ili* « la Dame des dieux » est écrit ici [cunéiforme]

, comme dans W. A. I. II, 55, l. 1, b, avec *ili* représenté idéographiquement (ou plutôt par voie d'allophonisme) par les deux signes . Syllab. A*, 15 et 16, enregistre *ili* comme ayant fini par devenir une valeur phonétique d'usage assyrien pour et . Ceci est confirmé par l'orthographe quelquefois employée pour le mot *bel* « seigneur », , et le nom du dieu Bel, , car il ne faut pas y chercher autre chose qu'une expression phonétique d'une recherche raffinée, à transcrire *be-ili*.

Tout ceci se rattache à l'existence d'un mot accadien NI « dieu », formant son pluriel par répétition, NINI « les dieux ». Ce mot n'est manifestement qu'une variante du bien connu ANA « dieu », que nous avons étudié dans ESC, p. 5-14, et que nous y avons vu se réduisant quelquefois à NA, par élision de la voyelle initiale.

9.

ACCADIEN.



(1) χILI, dont la restitution ici me paraît certaine, est interprété à l'habitude (un exemple dans W. A. I. IV, 9 recto, l. 19-21) par *kuzbû* « brillant, splendide, magnifique » (ESC, p. 49; sur le mot assyrien, voy. Norris, AD, p. 546). Au cas déterminé, χILIB ou χILIBU devient une des expressions de l'idée de « dieu », [cuneiform] (W. A. I. II, 48, l. 28, a-b), mot à mot « le splendide, le brillant » par excellence. Comme substantif, χILI = *kuzbû*, en parlant de la femme, est sa « beauté », sa « grâce », sa « séduction », dans W. A. I. II, 33, l. 64, g-h.

En revanche, W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 13-15, nous offre Ê χILIATA traduit en assyrien *ina nuḫḫi*. Il faut interpréter l'accadien « dans la demeure de la joie » et l'assyrien « dans la satisfaction, dans la paix »; des deux expressions ainsi mises en correspondance, celle d'une des langues est empruntée à la notion de la splendeur, de l'éclat de la réjouissance, et celle de l'autre dérive originairement de l'idée de repos, de calme (de la racine נוח). Cet exemple justifie complétement l'équivalence de χILI SÂ = *nuḫ libbi*, que je crois retrouver dans le texte que je commente.

La construction grammaticale χILI SÂZUTA nous offre le cas inessif du substantif χILI, χILI-TA, puis l'attribut génitif SÂ, muni du suffixe pronominal possessif de la 2ᵉ pers. sing., SÂ-ZU, qui s'encapsule entre le substantif dont il dépend et son suffixe casuel χILI SÂ-ZU-TA. En représentant ces quatre éléments par A. B. C. D., la construction que l'assyrien emploie pour le traduire, *inna nuḫ libbika*, sera D. A. B. C., exemple où se marque bien nettement la différence profonde du génie grammatical des deux langues écrites au moyen du même système graphique.

(2) L'accadien [cuneiform] [cuneiform] est traduit *nuḫ* dans W. A. I. IV, 18, 2, l. 8-21. En voici quelques exemples empruntés à ce document :

Accadien.

URUZU	KÛVA	χUMURABBI
Ville + ta	le repos	qu'+(elle) de toi + invoque !

Assyrien.

aluka	*nuḫ*	*liqbika*
Ta ville	le repos	qu'elle invoque de toi !

Accadien.

TIN-TIR-KÎ	KÛVA	ΧUMURABBI
De vie + de l'arbre + le lieu (Le lieu de l'arbre de vie.)	le repos	qu'(il) de toi + invoque !

Assyrien.

babilu	*nuḫ*	*liqbika*
Babylone	le repos	qu'elle invoque de toi !

Accadien.

ÊZU	SIEDI'	URU]ZU	SIEDI'	UMUN
Demeure + ta	favorise,	ville + ta	favorise,	seigneur

KÛVA
du repos !

Assyrien.

bitka	*napliś*	*alaka*	*napliś*	*bel*	*nuḫ*
Ta demeure	favorise,	ta ville	favorise,	seigneur	du repos.

Je lis KÛVA ou KÛMA, parce que je n'hésite pas à voir dans ce mot un dérivé, et probablement à l'origine un participe, du radical verbal KÛ, dont l'équivalence avec נוח, comme avec אשב et הכל, est bien connue (Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 40, n° 462), et que la formation de KÛVA, tiré de KÛ, est exactement parallèle à celle de GÛVA, participe de GÛ « parler, dire ».

Le signe est donné dans des gloses relevées par G. Smith (*Phon. val.*, 102) et M. Sayce (*Assyr. gramm.*, p. 14, n° 142) comme susceptible de la lecture phonétique MA, VA.

Il n'y a pas à douter que ce ne soit ainsi qu'il doive être transcrit dans la majeure partie des cas où il représente en accadien un suffixe de dérivation. Nous en avons la preuve formelle par le verbe 𒋼𒈠, dont les exemples sont très-multipliés dans les textes bilingues et qui s'y montre comme un synonyme exact du simple TE = *daḥâ* (Syllab. A, 311), « s'approcher de, s'attaquer à », hébr. דחה.

𒋼𒈠 doit être lu TEMA ou TEVA, car nous en avons la variante orthographique 𒋼𒈠, où à 𒈠 se substitue le phonétique ordinaire et indifférent de la syllabe MA = VA, dans W. A. I. IV, 29, 3, recto, l. 49-50. L'exemple est emprunté à la 4e voix, où SUTE ou SUTEVA prennent une signification que l'on rend par le sémitique לקח « prendre ».

Accadien.

INE	ZI	BARMUNSIB
Grâce	efficacement	elle (pour tu) me l'accorderas

SÂ-BILDU	SUTEVAB
la douleur du cœur	agrée + la.

Assyrien.

kinis	*naplisinni*	*va*	*liqe*	*unnini*
Efficacement	fais-moi grâce	et	agrée	(mes) lamentations.

La version assyrienne, dans le verset que nous commentons, n'a pas cru nécessaire de rendre le mot KÛVA, qui vient renforcer pléonastiquement l'expression χILI SÂZUTA. Son auteur a cru suffisant à la clarté du texte de traduire cette expression en *ina nuḥ libbika*.

(3) UDDA est l'état de prolongation d'un mot UD « jour » (ESC, p. 32). UDDA = *urru* : W. A. I. II, 47, l. 60, e-f. UTU UDDA NÊ = *samsu ina yumi anni* « le soleil en ce jour » : W. A. I. IV, 28, 1, l. 5-6. C'est ce mot UD, et non PAR, qui doit être employé à la transcription de l'idéogramme 𒌓, quand il

représente la notion de «jour» dans le sens de temps. Nous en avons la preuve dans W. A. I. II, 48, l. 12, a-b, où une glose donne la prononciation UKURKU (il faut ainsi corriger le texte imprimé), avec élision de la première consonne à la rencontre de DQ, pour l'adverbe composé UD-QUR-KU, mot à mot «jour + autre + pour» = *ana matima* «en quelque cas que ce soit». Il faut donc lire dans W. A. I. II, 10, l. 22, c-d : UQURKU UNAMEKU (pour UD-NAME-KU) = *ana matima ana arkani* «en quelque cas que ce soit, à l'avenir» (sur le premier de ces adverbes voyez encore W. A. I. II, 10, l. 4, c-d ; le second est traduit *ana arkit yume* «pour la suite des jours», dans W. A. I. II, 48, l. 13, a-b). Nous comprenons ainsi à quels cas et à quelle altération du mot UD «jour» fait allusion Syllab. A, 81, quand il explique par U = *yumu*.

(4) On trouve sur la tablette, dans la version assyrienne, . Il paraît évident que est ici une faute de copiste assyrien pour et qu'il faut lire *yunazazku*, forme contractée irrégulière pour *yunazzazuka*, 3ᵉ pers. plur. présent du paël, avec suffixe de la 2ᵉ pers. sing. C'est du moins la seule manière de rendre un compte satisfaisant de l'étrange et impossible forme verbale que nous offrent la tablette originale et sa reproduction lithographique anglaise.

SARADANGUB, que traduit cet *yunazazku*, est la 3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicatif de la 13ᵉ voix d'un verbe GUB. Du même verbe, à la même voix, nous avons le singulier prétérit de l'indicatif impersonnel au verset 19 de notre hymne : SARADAGUB = *izzazka*. Au verset 22, c'est l'impératif conjonctif de la 1ʳᵉ voix, avec suffixation du pronom personnel de la 3ᵉ pers. comme régime : UAGUBBABI «fixe-lui et» = *iziz va* «fixe et».

C'est le sémitique נזז, dont le sens assyrien est «fixer», et quelquefois intransitivement «se fixer», qui rend presque constamment l'idéogramme , quand il est lu par le ra-

dical GUB, lecture enregistrée dans Syllab. A^e, 100, et déterminée par la forme de prolongation en BA, GUBBA.
En voici quelques exemples :

INGUB (3e pers. sing. prétér. du 1er indicat. de la 1re voix) = *izziz* « il a fixé » : W. A. I. II, 11, l. 70, g-h.

ABANINGUB (3e pers. sing. du 2e précatif objectif de la 1re voix) = *lizziz* « qu'il fixe » : W. A. I. II, 18, l. 49, a-b.

GUBBA (participe de la 1re voix), dans : SILA GUBBA MES « (sur) les routes s'établissant eux » = *ina ŝaqi ittanamzazu* (var. *ittanazazu*, l'un et l'autre pour la forme régulière *ittanazzazu*) *sunu* « eux, ils s'établissent sur les routes » : W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 16-17 et 55-56.

BADAGUB (2e pers. sing. prétér. 2e indicat. de la 2e voix) = *ittaziz* « il s'est fixé, établi » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 12-13.

GANIMTAGUB (pour GANINTAGUB, 3e pers. sing. 1er précat. de la 2e voix) = *lizziz* « qu'il fixe » : W. A. I. IV, 8, col. 3, l. 44-45.

χABARANGUBBA (3e pers. sing. 2e précat. object. de la 3e voix, avec 3e pers. object.) = *lizziz* « qu'il fixe » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 27-28.

χABARANGUBŜU (contracté pour χABARANGUBBUS, 3e pers. plur. du 2e précat. object. de la 3e voix, avec 3e pers. object.) = *lizziz* « qu'il se fixe » (la construction de la phrase et la nature du sujet permettent la divergence de nombre que l'on observe ici entre l'accadien et l'assyrien) : W. A. I. II, 18, l. 43, a-b.

Voyez encore, dans l'hymne à Istar, publié par M. Friedrich Delitzsch (AL, p. 73-75, 7) :

Recto, l. 23-24 : MUNIKU GUBBA DIL GURGUBBA « pour les saisons je fixe, au temps accompli, je fixe puissamment » = *ana sutabul tereti azzaz gitmalis azzaz* « pour le retour périodique des saisons, je fixe (les choses), à leur maturité je fixe (les choses) » : formule répétée aux lignes 25-26 et 27-28.

28, en ajoutant auparavant que c'est pour son père Sin et pour son frère Samas que la déesse fixe ainsi les retours périodiques des saisons.

Recto, l. 29-30 : MARA AI PAR-SARRA MUNNAGUBBA MUNIKUGUBBA DIL GUBGUBBA « à moi, mon père, celui qui répand la lumière, me fixe; pour les saisons je fixe, au temps accompli je fixe puissamment » = *yasi abi Nannaru yulzizzanni sutabal tereti azzaz* « pour moi, mon père Nannar (l'illuminateur) m'a fixé; je fixe le retour périodique des saisons ». *Yulzizzanni*, pour *yuszizzanni*, est une forme contractée du schaphel; la forme pleine serait *yusazzizanni*.

Ce qui est étrange, c'est qu'aux lignes 3-4 du recto du même document l'auteur de la version assyrienne a traduit GUBBAZU NE par *ina uzuziki*, ce qui semblerait impliquer l'idée de mouvement appartenant à la racine זזז (d'où *azuzu*), au lieu de celle de fixité et de station qui s'attache à la racine נזז; mais il faut supposer que *azuza* est ici pour *uzzuzu*. Cf. un second exemple analogue dans W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 65 et 67.

Dans W. A. I. IV, 30, 3, recto, l. 43-44, nous lisons : ÊA UBUBTA NAMBAGUBBU NE = *ina tubqat bit la tattanamzaz* « dans les régions cardinales du ciel tu ne t'es pas fixé ta demeure » (l'accadien emploie ici la 3ᵉ personne au lieu de la 2ᵉ; c'est ce qui arrive fréquemment dans les hymnes). Puis, aux lignes suivantes (45-48) :

ÊA GABAGUB NAMBABBI EN = *ina bit lazziz la taqabbi* « tu n'as pas dit : Je veux me fixer dans la demeure »;

UBUBTA GABAGUB NAMBABBI EN = *ina tubqati lazziz la taqabbi* « tu n'as pas dit : Je veux me fixer dans les régions du ciel ».

Remarquons en passant dans ces deux exemples, à cause de son importance grammaticale de premier ordre, la forme insolite de la 3ᵉ pers. sing. du 2ᵉ précatif, GABAGUB, au lieu de l'habituel χABAGUB. Elle prouve d'une manière définitive que, si la préformante de ce mode revêt d'ordinaire la forme

χA (et même χU), son type primitif, conservé dans quelques rares exemples, était GA; qu'elle ne différait donc pas essentiellement de celle du 1er précatif, , qu'il faut lire GAN (et non χI, comme le voudrait M. Friedrich Delitzsch), puisque nous en avons quelquefois la variante orthographique GA-AN.

W. A. I. II, 13, l. 21, a-b, nous offre aussi, dans une série d'expressions du langage commercial, KÛTA-GUBBA, mot à mot « en argent fixant, garantissant », c'est-à-dire « garantie réelle, gage, couverture », rendu en assyrien *manzazanu*. Nous en avons même, dans la ligne 23, a-b : KÛTA-GUBBAS MININGUB = *ana manzazani yusziz* « il lui a garanti en garantie réelle ».

Quelquefois c'est par כון, au lieu de נזז, que est traduit en assyrien :

GANENGUBBA (3e pers. sing. 1er précat. de la 1re voix) = *lû kayan* « qu'il se place, s'établisse » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 18-19;

GANENGUBBUS (3e pers. plur. 1er précat. de la 1re voix) = *lû kayan* « qu'on place » · W. A. I. IV, 15, verso, l. 22-23;

χABANGUBBA (3e pers. sing. 2e précat. object. de la 1re voix, avec 3e pers. object.) = *lû kâyan* « qu'il place » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 39-40.

Voici maintenant un exemple où c'est le paël passif de כון qui rend la 2e voix de GUB : (D. P.) IQ SAKKUL IBTANGUBBUS « ils fixent la porte et le verrou » = *daltu u śikuru kunnu* « la porte et le verrou sont fixés » (W. A. I. II, 15, l. 2 et 3, a-b).

Pour ce qui est de la signification du verbe נזז « fixer », propre à l'assyrien, on peut encore citer comme la caractérisant d'une manière particulièrement nette l'exemple de L. 40, l. 3, *saqis nanzuzu* (pour *nazzuzu*, permansif du *paël* passif) « ils sont fixés en haut ». Un autre dans L. 40, l. 41. Mais c'est surtout dans les acceptions de son dérivé *manzazu* que cette signification de la racine est bien claire.

Nous lisons dans G. Smith, *Assurb.*, p. 277, l. 60, en par-

lant de la déesse Belit, *sa itti Anav u Belav sitlaṭat manzazû* « qui est établie fixement dans la domination avec Anou et Bel ». Les officiers de cour que l'on appelle *manzaz pani* (Senn. Grotef. l. 10; Senn. Tayl. col. 1, l. 30; W. A. I. II, 51, l. 47, f; correspondant accadien NIR ou ARIK ŠIGA, W. A. I. II, 39, l. 48, g-h) ou *izzaz pani* (W. A. I. II, 31, l. 53, c; correspondant accadien GUB LIM, *ibid.* l. 52, c), sont ceux « qui se tiennent constamment en présence » du roi. Dans Tigl. col. 1, l. 26, *ana manzaz bit-sadi-matati ana daris* veut dire « pour demeurer éternellement dans la Demeure de la montagne des pays ». G. Smith, *Assurb.*, p. 161, l. 87-88 : *Tammarita sepâ sarrutiya yunassiq va qaqqaru yusesir ina ziqnisu manzaz masariya* « Tammaritou baisa les pieds de ma royauté et appliqua sa barbe contre le sol fixé à l'escabeau de mes pieds. »

Au concret, *manzazu* est toute espèce d'« objet fixé, dressé », comme un « mât » ou un « poteau » planté en terre, GISGAL (voy. Syllab. A, 267, qui donne ce mot comme lecture accadienne de l'idéogramme); c'est ainsi qu'il s'applique aux deux figures colossales qu'Assourbanabal enleva de la porte d'un des temples de Thèbes d'Égypte pour les transporter en Assyrie (G. Smith, *Assurb.*, p. 54, l. 76; voy. ESC, p. 155).

Dans W. A. I. II, l. 41, c-d, GI GUBBA ARIKBI = *man[zaz sep]isu* est « la plante de ses pieds », c'est-à-dire la partie du pied sur laquelle on se tient fixe. W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 40 : KI-GUBBÂNITA UMENIGID = *ina manzazi sursusu* « couche-le sur son séant ».

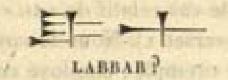
10.

ACCADIEN.

. . . .

. . . . KU SAR GALLAGE

. . . . la foule (1) grandement (2)



LABBAR?

action de regarder

INNABÄKENE

ils + la + font (3).

ASSYRIEN.

...... *sa kis-sat ma-a-ti rabis yu-paq-qu-ku*

......des foules des pays grandement te regardent.

(1) L'equivalence de , lu SAR, avec *kissatue* « foule, multitude, légion » est donnée dans Syllab. AA, 14. Les autres interprétations du mot accadien en cet endroit sont :

mâda « nombreux »,

samdu'u « multiplication »,

rabû « grand »,

buḫûdu « action de se presser en troupe » (voy. dans Tigl. col. 7, l. 13, l'expression de *buḫade ṣine* pour désigner « les troupeaux de moutons »),

sutabû « action de faire aller » (infinitif de l'*istaphal* de בוא),

sutemuqu « prière fervente » (sur ce mot, voy. W. A. I. II, 39, l. 68, d),

dussû « germination, pullulation »,

nuḫsu « abondance, fécondité »,

gitmalu « généreux », ou bien « mûr, complétement formé, accompli »,

naḫasu sa nuḫsi « être fécond, produire abondamment ».

(2) GALLAGE est le cas relatif de GAL « grand » (sur lequel voyez la note 2 du verset 1). Nous le voyons ici, et je n'en connais pas d'autre exemple, employé comme adverbe avec le sens de « grandement, majestueusement », ainsi que l'établit la traduction assyrienne par *rabis*. Mais on peut relever dans les textes quelques autres faits parallèles de cas relatifs d'adjectifs devenant adverbes, par exemple LAχLAGAGE (de LAχLAχ), pour dire « brillamment, en brillant ».

(3) Nous avons ici une expression composée d'un substantif , dont la lecture LABBAR n'est même que probable et non pas certaine, et dont on n'a pas encore relevé d'autres exemples, puis du verbe ÁK « faire », à la 3ᵉ pers. plur. prés. du 1ᵉʳ indicat. object. de la 1ʳᵉ voix, avec incorporation du pronom objectif de la 3ᵉ pers. Le sens est révélé par la version assyrienne qui emploie à rendre cette expression *yupaqqu*, aoriste du *paël* d'un verbe פקח, correspondant à l'hébreu פקח, arabe فقح, avec le sens d'« ouvrir les yeux pour regarder ». La même traduction est donnée dans W. A. I. IV, 19, 2, l. 42-43, pour une expression accadienne composée de la même manière, mais où le substantif est différent :

Accadien.

DEGARZUKU	DUGGA?	ÁK	ANA
Flamboiement + ton + vers	contemplation	font	les dieux

GALGALENE
très-grands.

Assyrien.

ana	*nurika*	*yupaqqu*	*ili*	*rabuti*
Vers	ta lumière	regardent	les dieux	grands.

II.

ACCADIEN.

. . . .

SAMURADABLAGIES
te conduisent ensemble.

ASSYRIEN.

. . . . *sa*	*same* (*ANe*)	*u*	*irṣitiv* (*KItiv*)	*ka-sa*
. . . . du	ciel	et	de la terre	toi (1)

iz-za-az-zu-ka
te conduisent.

(1) *Kasa* est l'accusatif d'un pronom renforcé et presque démonstratif de la 2e personne du singulier, dérivé du thème du suffixe *ka* parallèlement à celui déjà connu *kâta*. De la même façon, pour la 1re personne, du thème suffixe *ya* dérivent parallèlement l'un à l'autre deux pronoms de même nature, *yâti* et *yâsi*. Ce dernier n'a pas encore été signalé dans les grammaires, mais quelques exemples en rendront certaines l'existence et la signification.

Ana yasi u zirritiya qiribta ṭabta liqrubani « pour moi et mon lignage, qu'ils protégent d'une bonne protection ». Tigl. col. 8, l. 34 et suiv.

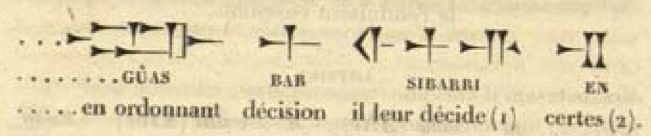
Ina kakki izzute sa Assur bel isruka ana yâsi takalli ammaniya adki « dans les armes puissantes qu'Assur, le maitre, m'a accordées à moi, j'ai rassemblé les serviteurs de mes armées ». Assourn. col. 2, l. 26.

MARA AI PAR-SARRA MUNNAGUBBA « à moi, mon père, celui qui répand la lumière, me fixe » = *yasi abi Nannara yulzizzanni* « pour moi, mon père Nannar (l'illuminateur) m'a fixé ». Friedr. Delitzsch, AS, 2e édit., p. 73, 7, recto, l. 29-30.

Les deux démonstratifs *suatu* et *šâsu* sont les pronoms exactement correspondants pour la 3e personne, formés de la même manière sur le thème du suffixe *su*.

12.

ACCADIEN.



........GÛAS	BAR	SIBARRI	EN
.....en ordonnant	décision	il leur décide (1)	certes (2).

ASSYRIEN.

..................*par-ša-a*	*ta-par-ra-aš-ša-nu-ti*
.....6..........la décision	tu décides pour eux.

(1) Nous avons encore au verset 22 : GÛAS BARBI BARRAB « en commandant, sa décision décide-la » = *purušsasu puruš* « décide la décision qui le concerne ».

Dans les deux exemples, [cuneiform] = GÛAS, que la version assyrienne ne rend pas à part, est un adverbe régulièrement formé sur le substantif GÛ « parole, ordre » (*qibû*, dit Syllab. AA, 59).

Les substantifs *paršâ* et *puruššu*, ainsi que les formes verbales *taparraš* (2e pers. sing. prés. du paël) et *puruš* (impératif du kal), sont à rattacher à la racine פרס, qui, dans les autres idiomes sémitiques, n'a que l'acception matérielle de « couper, diviser, tailler », mais qui, en assyrien, prend la signification morale de « trancher, décider ». Il en est de même de la racine très-voisine פרץ, qui, à l'acception première de « fendre, couper », *paraṣu* (cf. *pariṣtav* « ouverture ; entrée »), joint celle de « décider, ordonner, commander » (*pariṣu*, *parṣu* ordre, commandement »), pour laquelle l'arabe distingue فرض de فرص. Voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 133.

Cette signification n'est pas enregistrée parmi la liste nom-

breuse, mais encore incomplète, des explications de l'accadien ►┤— BAR, que donne Syllab. CC; mais notre texte nous permet de compléter ici avec certitude les indications du Syllabaire, puisque BAR y est le substantif que traduit *paraśśu*, BARRA l'impératif de la 1re voix que rend *paraś* et SIBARRI, le singulier présent de l'indicatif impersonnel de la 4e voix expliqué *taparraś*. D'ailleurs W. A. I. II, 28, l. 65, e-f, donne aussi BAR=*paraśu*. L'étude du cercle, infiniment étendu et varié, des significations de ►┤— BAR en accadien ne saurait être faite ici d'une manière complète; elle exigerait à elle seule un mémoire spécial et d'un développement considérable. Disons seulement qu'il semble y avoir eu deux radicaux BAR, homophones et représentés par le même idéogramme, mais parfaitement distincts; et que l'un d'eux, celui qui, par un enchaînement d'idées parallèle au passage des sémitiques פרץ et פרס à la notion de « décider, commander », a pu parvenir à la même acception, est celui dont le sens premier semble avoir été « diviser, couper » (*paroṣu*). De là, dans d'autres directions de rayonnement de ses acceptions, l'emploi bien connu de ►┤— BAR pour dire « demi, la moitié », et aussi ►┤— BAR=*aḥatav* « ailleurs », *aḥû* et *aḥitu* « autre » au masculin et au féminin, que nous donne Syllab. CC, 33, 36, 38 et 39.

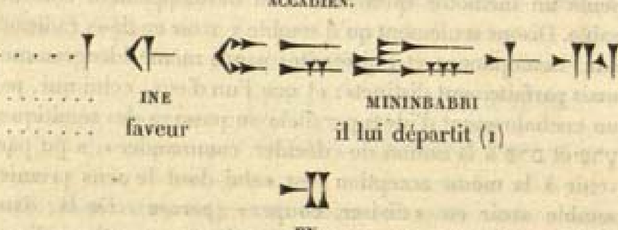
Le radical verbal accadien KUD nous offre exactement la même filiation et le même enchainement d'acceptions que BAR. Sa signification première est celle que l'on rend en assyrien par *nakaśu* et *gazaru* « couper, trancher ». Dans W. A. I. IV, 30, 3, recto; l. 45-56, nous avons : KIŚAK KUDDA = *asru parsu* « un lieu séparé »; cf. W. A. I. II, 28, l. 66, d-e. Mais l'acception la plus ordinaire de KUD, ét. prol. KUDDA, est « décider, juger » (*dânu*, W. A. I. II, 7, l. 22 et 23, e-f), et même par une nouvelle dérivation « conjurer » (*tamû* : W. A. I. II, 7, l. 24 et 26, c-d).

(2) EN est une particule explétive que l'on rencontre assez souvent dans les textes poétiques accadiens, après le verbe

qui termine une phrase. Le sens en est encore fort obscur; cependant elle paraît avoir un caractère confirmatif, comme *lû* dans l'assyrien sémitique. C'est pour cela que nous traduisons par « certes », faute de savoir la rendre d'une manière plus précise. On sait, du reste, qu'il n'y a rien de plus difficile à traduire d'une langue dans une autre que ces particules explétives, destinées à ajouter de l'énergie au langage.

13.

ACCADIEN.



. . . . INE MININBABRI

. . . . faveur il lui départit (1)

EN

certes.

ASSYRIEN.

. . . . *ri* *tap-pa-al-la-as*

. . . . tu te montres propice.

(1) Dans la version assyrienne : *tappalas* est une orthographe irrégulière pour *tappalaś* ou *tappallaś*, 2ᵉ p. sing. présent du niphal de פלס. Sur le sens particulier de « protéger, favoriser, être propice, traiter avec miséricorde », que le verbe assyrien prend à cette voix et dont les exemples sont très-multipliés dans les textes, voy. ESC, p. 26.

Le nom, servant de régime direct au verbe BAS (que nous avons ici à la 3ᵉ p. sing. prés. du 1ᵉʳ indicatif de la 5ᵉ voix, avec notion de la 3ᵉ p. obj.), que représente l'idéogramme 𒀀, est INE « attention », et par suite « grâce, faveur ».

C'est ce qu'établit W. A. I. IV, 29, 5, où à deux reprises nous avons la même expression, non plus représentée par [cunéiforme], mais avec l'orthographe purement phonétique [cunéiforme] I-NE substituée à l'idéogramme [cunéiforme] :

Rech. l. 49-50 : INE ZI BAR-MUNSIB (2ᵉ p. sing., prétér. employé en aoriste pour le futur, 2ᵉ indicat. object. de la 4ᵉ voix, conjugaison postpositive, « tu me feras efficacement grâce » = *kinis naplisinni* « fais-moi grâce efficacement ».

Verso, l. 51-52 : MULU INE BARRAZU (2ᵉ pers. sing. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix, conjugaison postpositive) = *ameliv tappalaśi* « tu accordes ta protection à l'homme ».

Cf., dans W. A. I. IV, 9, recto, l. 22-23, [cunéiforme] INE traduit par *naplusi* « l'action d'être propice ». Le sens concret primitif est « præsentia, conspectus », assy. *panu*, *maḫru*. Dans cette acception, l'idéogramme avec lequel s'échange quelquefois son expression phonétique est [cunéiforme].

Comme synonyme de l'expression [cunéiforme] INE BAR, rendu aussi en assyrien par le niphal de פלס, nous avons quelquefois [cunéiforme] INE ŚI, où le verbe est śi « donner, accorder » :

W. A I. IV, 7, col. I, l. 16, et 22, 1, recto, l. 48 : SILIG-MULU-χI INE IMMANŚI = *maruduku ippaliśśa* « Maroudouk (accad. Silik-moulou-khi) lui a accordé protection ».

Ici et dans les deux versets suivants, le texte accadien, après s'être directement adressé d'abord au dieu Soleil, dans le début de l'hymne, parle de lui à la 3ᵉ personne ; la version assyrienne, au contraire, modifiant sur ce point la construction du texte primitif, continue à adresser le discours au dieu, en employant la 2ᵉ personne. C'est pour cela qu'au verset précédent, qui ouvre cette nouvelle partie de l'hymne, bien que la version sémitique donnât *taparraś*, une 2ᵉ p., nous avons traduit par la 3ᵉ, dans l'accadien, l'indicatif impersonnel ṢIBARRI, qui pouvait être aussi bien entendu de l'une que de l'autre.

14.

ACCADIEN.

.... [cuneiform]

................GE BADIBBI (1) EN

.... il prend certes.

ASSYRIEN.

......................qa-di tu-sa-aḫ-ḫa-az

.... tu fais prendre.

(1) Rien de mieux connu que la signification de l'idéogramme [cuneiform] quand il représente le radical verbal accadien DIB (Syllab. AA, 42), ét. prol. DIBBI (voy. Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 42, n° 484). Sa traduction assyrienne normale et presque constante est alors par le verbe *ṣabatu* «prendre, saisir», quelquefois par *kamu* «prendre posséder» et *tamaḫu*, *tamḫu* (hébr. תמך) «prendre, soutenir» (cf. G. Smith, *Phon. val.*, 355). Dans Syllab. D, 13, il faut lire :

DIB [cuneiform] *tiṣbatuv* «action de prendre».

Ici, et je ne connais pas jusqu'à présent d'autre exemple analogue, c'est par le schaphel de אחז «prendre, posséder» qu'est traduite la 1re voix, simple, de DIB.

BADIBBI est la 3e p. sing. prés. du 2e indicatif de la 1re voix.

(La suite à un prochain cahier.)

NOTES
DE
LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

I

§ 1. Il existait en Assyrie deux temples très-vénérés qui sont désignés, l'un sous le nom de E-KUR, mot qui signifie, dans la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme, « temple de la montagne », l'autre sous le nom de E-SAR-RA[1], ce qui signifie « temple des légions [des dieux?] ». Le roi Binnirar (R. I. pl. XXXV, n° 1, l. 3) s'intitule « restaurateur du temple E-SAR-RA » et « gardien du temple E-KUR ». Les dieux sont souvent appelés fils du temple E-KUR ou du temple E-SAR-RA, et c'est précisément ce dernier temple qui figure dans le nom de Tuklatpalesar (Tiglatpileser), mot

[1] Le signe doit être lu ici *šar* puisqu'il est suivi du complément phonétique *ra*. Sur SAR = *kiššât* « légions » voy. Lenormant, *Syll. cun.*, p. 133, n° 14, et cf. R. IV, pl. 29, col. 1, l. 41. — Je désigne par R. le grand recueil d'inscriptions du British Museum publié par Rawlinson et Norris.

dont le sens est « adoration au fils du temple E-SAR-RA[1] ».

Il est intéressant de constater que les mots E-KUR et E-SAR ont tous deux passé en assyrien avec le sens de « temple », le premier sous la forme *ekur*, le second sous la forme *ešru*, au pluriel *ešréti*. On lit, R. III, pl. VIII, l. 63 : *ina e-kur-ri-šu ušeziz* « je la plaçai (il s'agit d'une stèle) dans son temple ». Sur *ešréti*, voyez § 18.

§ 2. M. Delitzsch a cru pouvoir établir que le mot *bubut* signifie « aliment » (*Ass. Th.*, p. 9). Dans les passages que je vais citer, ce mot ne peut se rendre autrement que par « famine ». Nous avons d'abord (Tuklatp. I, col. VIII, l. 85) les trois mots *sunqa*, *bubuta*, *ḫušaḫḫa* qui paraissent bien être synonymes. Je n'ignore pas que M. Delitzsch traduit *sunqa bubuta* par « manque d'aliments » ; mais il me semble que si tel était le sens, le scribe aurait écrit *sunuq bubuti*, et n'aurait pas mis *sunqa* et *bubuta* expressément à l'accusatif. Et d'ailleurs, dans une liste de R., nous trouvons *bubuṭa* placé au-dessus de *ḫušaḫu* et traduisant le même idéogramme [cuneiform] (R. II, pl. XXXI, l. 2-3; cf. pl. XXXIX, n° 4, l. 55). Une autre liste de R. (II, pl. XXIX, n° 1 r°, l. 37, 38 et 39) nous fournit une variante de *bubut*, à savoir *ub-ba-ṭu*. Cette

[1] Ce fils du temple ESAR est le dieu Ninip, comme l'a déjà supposé M. Schrader, ABK, p. 151 ; mais ce savant s'est mépris sur la lecture et le sens de ESAR.

variante est placée entre *sunqu* et *ḫuṣaḫḫu*, et, comme ces mots, elle traduit un idéogramme composé, dans lequel figure le signe commun [cuneiform]. Il est facile de voir que ce signe doit exprimer l'idée de « manque », car l'idéogramme complet placé en face de *ḫusaḫḫu* « disette » est [cuneiform][1]. Le caractère [cuneiform] est bien connu; il a la valeur d'*aliment;* donc [cuneiform] ne peut signifier que « manque, privation ». Ce mot *abbuṭu* nous ramène à une racine *ebiṭu* qui correspond, lettre pour lettre, à l'arabe غبط, d'où غَبْط, غبطة « prospérité ». On sait qu'en arabe même nombre de racines réunissent deux acceptions diamétralement opposées; cette catégorie de verbes a reçu en lexicographie le nom de اضداد. Dans les rapports de l'arabe avec l'assyrien, l'on observe très-fréquemment ce phénomène. C'est ainsi que le mot assyrien *nuḫšu* signifie « prospérité », tandis que l'arabe نَحْس exprime l'idée de « sort funeste ». Il n'est donc pas étonnant que غبط signifie en arabe « prospérité », et qu'en assyrien *ubbuṭu* ait un sens opposé.

Pour en revenir à *buḫutu*, je regarde ce mot comme une corruption de *ubbuṭu*, et lui attribue la signification de « famine », signification qu'il a manifestement, d'ailleurs, dans un passage d'Assurbanipal (éd. Smith, p. 109), où il est dit que les Élamites s'enfuirent en Assyrie, devant une *bubut*.

[1] Une fracture a fait disparaître le premier élément de l'idéogramme auquel correspond ubbuṭu.

De ces faits il résulte que la traduction des deux exemples cités par M. Delitzsch doit être modifiée, à moins, toutefois, que *bubut* n'ait réuni en assyrien les deux acceptions opposées de « famine » et « d'aliment ». Peut-être, outre le sens de « famine », *bubut* avait-il encore celui de « faim ». C'est ainsi que l'ont compris MM. Oppert et Lenormant dans leur traduction de la légende d'Istar.

§ 3. Le mot *ḥibi* ou *ḥipi*, qu'emploient les scribes assyriens pour avertir le lecteur qu'un mot est illisible, a été jusqu'ici traduit par « effacé ». Le vrai sens est « brisé, fruste ». En effet, le verbe *ḥapa* doit se rendre par « briser » dans ce passage : *kima karpati liḥpuŝu* « qu'on le brise comme un vase » (R. IV, pl. XVI, n° 1, l. 61). Traduisez de même « je brisai comme un vase » le *karpâniŝ aḥpi* et *karpâniŝ uḥappi* des lignes 14 et 80 de la grande inscription de Khorsabad. La phrase de Tuklatpalesar I : *ŝa narutiya u timmeniya iḥappu* (col. VIII, l. 63), signifie « celui qui briserait mes stèles et mes cylindres ».

§ 4. L'inscription de Tuklatpalesar I nous offre une expression qui revient souvent : *pagriŝunu ḥarri u bamâte ŝa ŝadi laŝardi* « je répandis leurs cadavres sur les flancs et dans les *ḥarri* de la montagne ». Que signifie au juste le mot *ḥarri?* Deux passages de textes historiques ne laissent aucun doute à cet égard. Les *ḥarri* sont les « torrents ». Nous lisons, en effet, R. I, pl. XXXIII, col. III, l. 40-41 : *pagriŝunu ḥarri nat-*

baq ša šadi lû umalli « je remplis de leurs cadavres les *ḥarri* qui coulent de la montagne », et R. III, pl. VI v°, l. 32-33 : *pagrišunu ḥarurí natbaq ša šadi umalli* avec la variante *ḥarurí*[1].

Le verbe *ṭabaqu* (ou *dabaqu*) « verser », d'où *natbaq*, est bien connu ; mais je ne crois pas qu'on ait encore signalé une acception particulière de son niphal. *Natbaqu* se prend non-seulement dans l'acception de « se répandre, couler », mais encore dans celle de « se lancer », par exemple, sur la mer, dans des vaisseaux. C'est ainsi qu'on lit, R. III, pl. VIII, col. II, l. 77 : *ina elippi..... ana tamdi ittabqû.*

§ 5. Il existe en assyrien un verbe *qâšu*, dont plusieurs passages de l'inscription de Tuklatpalesar I nous permettent d'établir le sens avec certitude. Ce verbe signifie « donner, faire cadeau de », et aussi « ordonner ». Il a le sens de donner dans le passage suivant, où il alterne avec le verbe bien connu *šaraku* « donner » : *Ina ya mi šu-va.....* 1 *nir-ma-ak ṣipari ša ki-šid-ti u ma-da-at-te ša mat Kum-mu-ḥi a-na A-šur beliya a-qiš ;* 1 *šu-ši raq-qi eri it-ti ilânišunu a-na Bin ramiya aš-ru-uk.* « En ce jour, *j'offris* à Assur, mon seigneur, un nirmak de cuivre, provenant du butin et du tribut de la Commagène, et je donnai à Bin, mon protecteur (littéralement : qui m'aime), 1 sosse de plaques d'airain, ainsi que leurs dieux. » (Col. II, l. 58-62.) On peut comparer avec ce passage : *era ša-a*

[1] *Ḥarri* doit donc être rapproché de l'arabe خُرّ « endroit du sol labouré par un torrent », et de خرار « ravin ».

ta a-na Bin beli rabi ramiya a-qiš « cet airain, j'en fis cadeau à Bin, le grand seigneur mon protecteur » (col. IV, l. 5-6), et c'est encore par « donner, accorder » qu'il convient de traduire la forme *ta-qi-ša-šu* (col. I, l. 23-24) : *a-ša-ri-du-ta ṣi-ru-ta qar-du-ta ta-qi-ša-šu* « vous lui avez accordé la primauté, la suprématie et la bravoure ». C'est, au contraire, avec l'acception d'*ordonner* qu'apparaît ce même verbe dans cette phrase de la même inscription : *su-gul-la-at. . . . . ša A-šur u Nin-ip ilâni ramiya e-pi-eš bu-'-ri i-qi-šu-ni* « des troupeaux... qu'Asur et Ninip, les dieux, mes protecteurs, (m')avaient ordonné de prendre à la chasse (?) » (col. VIII, l. 4-8). Le mot *bu-'-ri* ne laisse pas d'être embarrassant. D'après les exemples cités par Norris (*Dict.*, p. 78), il me paraît désigner la chasse et la pêche.

Pour en revenir à la racine *qâšu*, signalons encore le participe *qaïš*, au féminin *qaïšat*, qui doit se rendre par « donnant », dans le passage cité chez Norris, *Dict.*, p. 941. Le pael *uqaïš* (Norris, *Dict.*, p. 718) signifie « j'ai gouverné », et non « I collected ». Enfin, le mot bien connu *kiš-šu-ut* me paraît devoir être lu *qišut*, et traduit « souveraineté ». Cf. Norris, *Dict.*, p. 738 : *ana qišut matâti ebešu išimu šimatsu* « il l'a destiné à exercer la souveraineté sur les contrées ».

§ 6. Le mot *litât*, qu'on rencontre, par exemple, dans l'inscription de Tuklatpalesar I, col. VIII, l. 39 : *li-ta-at qur-di-ya*, est généralement rendu par « récit » ou par « gloire ». Tel n'en paraît pas être le sens pré-

cis. *Litât* et son masculin *litu* signifient, à n'en point douter, « hauts faits », comme le démontre ce passage (R. III, pl. VIII, col. II, l. 63) : *liti qišutiya ša ina mat Su'ri etappaš* « Les *liti* de ma souveraineté que j'avais accomplis dans le pays de Su'ri ». Ailleurs, *litât* et un autre mot considéré comme assez obscur, *tanittu*[1], sont expliqués par *ipšit* « œuvre » : *li-ta-at Ašur beliya ta-nit-ti qar-da-ti u šal-ma(t) ip-šit qatiya ša ina mat Na-'-ri e-pu-šu* « les *litât* d'Asur, mon seigneur, les *tanitti* de bravoure et tous les faits accomplis par ma main dans le pays de Naïri. » *Litu* est originairement la force; de là l'expression, fréquente chez Sargon, *lita u danana;* cf. *iqdute lidute*, R. I, pl. 26, l. 131.

§ 7. On lit dans l'inscription de Tuklatpalesar I, col. I, l. 21 : *aga ṣira tuupirâšu* « vous l'avez coiffé d'une couronne élevée ». Le verbe *aparu*, au kâl et à l'aphel, signifie « coiffer », et à l'iphtael « se coiffer ». On lit, en effet, R. IV, pl. XLVIII, col. I, l. 5 : *aguša iteiprav* « il se coiffa de sa couronne », et Sennachérib (éd. Smith, p. 120), *apira rašua* « je me coiffai la tête ». Je reconnais dans cette racine *aparu* l'arabe غفر « couvrir », d'où dérivent les mots مِغْفَر « coiffure » et غفير « casque ».

§ 8. On connaît le mot *paraṣ* (rac. فرض) dans son

[1] Il faut lire *tanittu* = *tanitu* et non *ta-ni-tu*, car on trouve fréquemment le pluriel féminin *tanâtu*. La valeur *nit* du signe est à ajouter au syllabaire de M. Delitzsch.

acception de « commandement, prescription, ordre ». Un passage de l'inscription de Tuklatpalesar I nous montre qu'il désignait encore une partie du temple où se dressaient les statues des dieux. Cet endroit était sans doute le sanctuaire où les dieux donnaient leurs ordres, rendaient leurs oracles. Voici ce passage : *pa-ra-aṣ ilatišuna rabiti i-na ki-rib-ša ad-di A-na u Bin ilâni rabûti a-na lib-bi u-še-ri-ib* « j'établis le *paraṣ* de leur grande divinité dans lui (le temple); je fis entrer dans son intérieur (du *paraṣ*) les grands dieux Anu et Bin » (col. vii, l. 106-110). Le mot qu'on lit généralement *pišaqtu*, et dont le sens d'*oracle* est d'ailleurs assuré, doit être lu *pirišta*, en vertu de la valeur polyphonique du signe (*saq* et *ris*), et rattaché à la racine *paraṣu*. Au surplus, on a une preuve directe de la lecture *pirištu* dans ce fait que, R. IV, pl. XIX, n° 3, l. 48-49, *pirištu* traduit l'idéogramme , lequel est expliqué par *pu-ra-aṣ*, *ibid.*, pl. XVII r°, l. 43-44.

§ 9. Le mot *raadu*, qu'on rencontre, par exemple, dans cette phrase de l'inscription de Borsippa : *zu-un-nû u ra-a-du u-na-as-su li-bi-it-tu-ša*, a été souvent traduit par « foudre ». Un passage de R. (I, pl. LXIX, col. ii, dernière ligne) nous montre que *râdu* signifie « averse ». On y lit, en effet : *ra-a-du ša mé zunni* « l'averse des eaux pluviales ». Norris, *Dict.*, p. 1, rend *râdu* par « tempest ».

§ 10. Les interprètes des textes assyriens rendent

très-différemment le mot *irnintu* et sa variante *urnintu*. Un passage (R. III, pl. VII, l. 50) en fixe très-bien le sens : *ilkakât qardiya ipšit urnintiya ina kiribšu alṭur*. Il est clair que, dans cette phrase, *ilkakat* est synonyme de *ipšit* « l'œuvre, les faits accomplis », et *urnintu*, synonyme de *qardu* « bravoure, vaillance ». Les mots *ir-nin-tu tam-ḫa-ri-ya*, qu'on trouve chez Tuklatpalesar I, col. VIII, l. 39, signifient donc « ma bravoure dans le combat ».

§ 11. Dans la grande inscription de Tuklatpalesar, c. I, l. 5, le dieu Lunus est qualifié de *iršu*. Que signifie au juste ce mot? En comparant deux passages de Sennachérib (éd. Smith, p. 4, l. 1, et p. 5, l. 3), dans lesquels ce roi s'intitule la première fois *iršu itpišu*, et la seconde *rieu itpišu*, on parvient à cette conclusion que *iršu* = *rieu* (*ri'u*) « pasteur, gardien ». Le mot *iršu* nous ramène à la racine حرس « garder, protéger ». Ainsi s'explique l'épithète des rois : *lulimu iršu;* elle signifie au propre « bélier, gardien du troupeau » (cf. كبش « bélier » et « chef »). Sur *lulimu*, voyez Delitzsch, *Ass. Th.*, p. 49.

§ 12. Tuklatpalesar I se donne le titre d'*i-šib-bu na-'-du* « isibu illustre », à la ligne 31 de la colonne I de son inscription. Quel sens devons-nous attribuer au mot *išibu?* Une phrase de R. (IV, pl. XLIX, n° 2 v°, l. 51) paraît identifier ce mot avec l'expression [illegible] *avilu maḫḫu* « grand personnage », et cette acception conviendrait bien au pas-

sage de Tuklatpalesar. Si cette hypothèse est juste, *išibu* viendrait d'une racine *ešibu*, qui serait le représentant de l'arabe حسب, d'où dérive حَسَب «valeur personnelle, mérite, illustration acquise par soimême». Dans ce cas, les mots *ina ši-par i-šib-bu-ti parakkišunu*, que l'on rencontre chez Assurbanipal (éd. Smith, p. 167), seraient très clairs : ils signifieraient «pour[1] l'embellissement de leurs sanctuaires», *išibut* étant l'abstrait de *išibu*.

§ 13. On n'a pas encore définitivement établi le véritable sens de la racine *šadadu*, en assyrien. Dans ses *Études cunéiformes* (Extr. des *Transact. of the Society of Bibl. Arch.*), p. 18, M. Lenormant a rendu *amata ana libbišu išdud* par «il arrêta une résolution dans son cœur». En réalité, cette phrase signifie «il fit parvenir, pénétrer la volonté dans son cœur». Comparez Sennachérib (édit. Smith, p. 103) : *šar Elamti ana Babili ildudani* (pour *išdudâni*) «ils firent parvenir, entrer le roi d'Élam à Babylone»; et R. I, pl. XLVII, col. v, l. 26, où il s'agit de certaines pierres que des rois tributaires d'Asuraḥeiddin firent parvenir à Ninive, à grand'peine et avec difficulté, des montagnes, lieu de leur production, pour la fabrication des meubles du palais : *altu kirib ḫaršani ašar nabnitišunu ana ḫišaḫti ekaliya marṣiš pašqiš ana Ninâ ušaldidâni* (pour *ušašdidâni*). Cette racine *šadadu*, qui est l'arabe شدّ «diriger», est écrite *šadadu*, R. IV, pl. XV r°, l. 10.

[1] Sur *ina šipar* = pour, cf. § 16.

§ 14. On n'a pas encore, à ma connaissance, du moins, retrouvé le véritable équivalent de *šepu* « le pied », dans aucune langue sémitique. C'est évidemment l'arabe أثفية « pied, support », de la racine ثفا, qui, à la troisième ſorme, signifie « appuyer, étayer ».

§ 15. Tuklatpalesar I (col. I, l. 81-82) dit, en parlant des murs de villes ennemies : *i-ṭa-at âlânišunu ki-ma ka-ri-e la-še-pi-ik*. Cette phrase signifie, comme je vais l'établir, « j'amoncelai les murs de leurs villes comme une digue », c'est-à-dire, « je renversai les murs de leurs villes, de façon qu'ils formassent des monceaux de pierres semblables à ceux qu'on accumule pour construire une digue ». Le verbe assyrien *šapaku* revêt tous les sens de l'hébreu שפך (ar. سفك), qui signifie, comme on sait : 1° *fudit, effudit;* 2° *projecit et congessit aliquid aliquo loco* (*de rebus aridis, ut de pulvere*); *aggessit*. Le premier sens de *šapaka* est connu par de nombreux exemples; je n'insisterai que sur le second. Au kâl (*išpak*), au pael (*ušappik*, *ušippik*, *usepik*), et à l'iphtaal (*ištappak*), ce verbe signifie « amonceler » et de là « construire ». C'est faute d'avoir reconnu l'identité du *šapaku* assyrien avec le שפך hébreu que M. Menant n'a pas compris le *ka-ri-e*... *lu-aš-tap-pa-ak* de Ḥammurabi (*Inscript. de Hammourabi*, p. 50); ces mots veulent dire : « j'amoncelai (je construisis) une digue ». De même, nous lisons (Tuklatp. I, col. VII, l. 79-80) : *aš-ra ša-a-tu a-na si-ḫir-ti-šu ina libitti ki-ma ka-nu-ni aš-pa-uk* « je construisis cet endroit tout entier en briques, comme un fourneau ».

§ 16. A la ligne 33 de la col. I de l'inscription de Tuklatpalesar I, on lit : *ba-'-lát Bel ul-taš-pi-ru*. Songeant aux phrases analogues : *maštešir ba'lát Bel, muma'ir ba'lát Bel*, je traduis cette phrase par « qui a charge des (qui gouverne les) sujets de Bel ». Jusqu'à présent, les divers sens de la racine *šaparu* n'ont pas été bien développés. Il convient donc de nous y arrêter. En assyrien, *šaparu* (au kál et au pael) signifie « charger d'une mission » et « envoyer ». De là l'expression *abal šipri* « messager », qui traduit l'idéogramme [cuneiform][1]. *Abal šipri* est, mot à mot, « l'homme de charge ». Ce qui prouve bien que le sens primitif de *šipar* est « charge », c'est la phrase de R. IV, pl. XII, l. 30-31 : *ina šipar ramanišu eššiš ibannu*, phrase qui ne peut signifier autre chose que « il reconstruira de sa propre part, par ses propres soins (littéralement : par la charge de soi-même) », car *šipar* exprime ici l'idéogramme [cuneiform]. Qu'on examine attentivement tous les passages où se rencontrent le mot *šipar* et ses variantes *šipir* et *šapar*, et l'on reconnaîtra : 1° que *šipar*, *šipir* et *šapar* doivent se rendre par « charge, gérance, part que l'on prend à une chose », et de là « soin, œuvre »; 2° que

[1] C'est à tort que M. Delitzsch, *Assyr. Lesest.*, Syllab. n° 280, a transcrit l'idéogramme [cuneiform] par *miri*; c'est *šipri* qu'il faut lire. Il suffit, pour s'en assurer, de recourir à R., IV, pl. XXV, col. III, l. 57-58, et pl. XII, l. 30-31, où [cuneiform] est exprimé par [cuneiform] *ši-par*, et à R., IV, pl. XV v°, l. 25-26, où [cuneiform] est rendu par *i-šap-par*. M. Oppert a, d'ailleurs, signalé cette fausse lecture dans les *Götting. gelehrte Anzeigen*, n° 33 de 1878.

ina šipar signifie : *a.* « de la part de, au moyen de »; *b.* « relativement à, en ce qui concerne, pour ».

Il est facile maintenant de comprendre comment l'istaphal de *šaparu* revêt l'acception de « gouverner »; il signifie proprement « se charger de », et c'est également ainsi qu'il faut interpréter l'iphtanaal du même verbe, que nous trouvons, par exemple, dans Oppert, *Dour-Sark.*, p. 6, l. 58 : *belut Ašur ebušû va iltanapparû* (pour *ištanapparû*) *ba'lât Bel* « ils firent (exercèrent) le pouvoir d'Asur et gouvernèrent les sujets de Bel ». C'est encore au sens de « travaux » que doit se prendre le mot *šubari* (pour *šupari*) dans l'expression si fréquemment employée par Sargon, *šakin šubari* « qui a exécuté les travaux [de réparation] » (voyez, par exemple, *Dour-Sark.*, p. 3, l. 6).

J'ai traduit, comme on a vu, le mot *ba'lât* par « sujets », et je l'ai lu au pluriel *ba'lât*. C'est que deux passages nous indiquent, l'un la lecture et l'autre le sens précis de *ba'lât*. Le premier, R. I, pl. LXV, col. I, l. 3, est ainsi conçu : *mu-uš-te-ši-ir ba-'-la-a-ti Bel*. Dans le second, à *ba'lât* est substitué *tenišit* « les hommes » : *mul-taš-pi-ru te-ni-šit Bel* (Tuklatp. I, col. VII, l. 50). *Ba'lat*, pluriel *ba'lât*, est proprement « la chose dominée ».

§ 17. Dans l'inscription de Tuklatpalesar I, col. I, l. 14, la déesse Istar est qualifiée de *mušarriḥat qabḷâte*. Cette expression signifie « ordonnatrice des combats ». Le verbe *šaraḥu*, au pael, se prend au sens de « disposer, établir »; on en a la preuve dans la même

inscription, col. VII, l. 101, où la forme *ušarriḫ* accompagne *uśim : igarâteša kima šarur ṣit kakkabê uśim uśarriḫ* « ses chambres, je les établis et les disposai (brillantes) comme l'éclat[1] du lever des étoiles ».

Le participe iphtael de la même racine, *muštarḫu* pour *muštariḫu*, a le sens de « souverain ». Ce qui le démontre, c'est ce passage des inscriptions, R. I, pl. LI, n° 2, col. I, l. 8, où nous lisons : *muštarḫu mati u niši* « souverain du pays et des hommes ».

Muštarḫu se rencontre aussi chez Tuklatpalesar I, mais avec le changement ordinaire du *š* en *l* devant le *t;* l'expression *uśikniš kališ multarḫi* (col. VII, l. 41) signifie donc « j'ai soumis tous les souverains », et *mušarbibu kališ multarḫi* (col. V, l. 65-66) doit se rendre par « qui domine tous les souverains ». Le sens propre de l'iphtaal de *šaraḫu* est « se disposer à, s'occuper de »; cf. l'expression *uš-tar-ra-aḫ ina puḫur ummanâtešu* « il s'occupa de rassembler ses troupes » (*Assurbanipal*, éd. Smith, p. 117).

§ 18. Au § 17, j'ai rendu *šarur* par « éclat ». A proprement parler, *šarur* est le « lever » d'un astre; en effet, R. II, pl. XXXV, n° 3, l. 9, *šarur* est expliqué par *nipḫu;* mais on comprend sans peine comment du sens de *lever* d'un astre on a pu passer à celui d'*éclat*, le seul qui convienne dans le passage précité, ainsi que dans le suivant (R. I, pl. LXII, col. VII, l. 5-8) : E-SAK-IL *u* E-ZI-DA *ki-ma ša-ru-ru šamaš*

[1] Sur *šarur* « éclat », voyez § 18.

ša-u-tu[1] *eš-ri-e-ti ilâni rabûti yumiš u-na-am-mi-ir* « j'ai fait resplendir, comme l'éclat du soleil du midi, les temples E-SAK-IL et E-ZI-DA, et, comme le jour, les temples des grands dieux ». Le mot *šarur* est à rapprocher de l'arabe شَرَرٌ « étincelle ». Quant au mot *eš-ri-e-ti* (*ešrêti*), il signifie, sans aucun doute, « temples », comme le prouve ce passage (R. I, pl. LXI, col. IV, l. 53-56) : *a-na* AN GU-LA *be-el-ti mu-ṭi-ba-at ši-ri-ya* E-GU-LA E-TI-LA E-ZI-BA-TI-LA 3 *eš-ri-e-ti-ša i-na Bar-zi-pa e-pu-uš* « je fis à Borsippa, en l'honneur de la déesse GULA, la souveraine qui met en bon état mes chairs (qui me donne la santé), les temples d'E-GU-LA, d'E-TI-LA et d'E-ZI-BA-TI-LA, ses trois *ešrêti* ». Le terme *ešrêti* me paraît emprunté à la langue primitive des inscriptions. (Cf. § 1.)

Il ne faut pas confondre le mot *šarur*, dont nous venons de traiter, avec un autre *šarur* (arabe شَرٌّ), qui explique (R. II, pl. XXXV, n° 3, l. 4 et suiv.) les synonymes *iddišu*, *namrirru*, *birbirru*, *melammu*, *šibubu* « mal, nocuité », non plus qu'avec les dérivés de la racine *šararu* « tordre » (hébreu שרר), dont on a un exemple, R. IV, pl. I, col. I, l. 25 : « ils tordent comme une couronne des poutres hautes et larges ».

§ 19. Une expression qui revient souvent dans les

[1] Ce passage montre que c'est avec raison que M. Delitzsch identifie *šûtu* avec le « sud » (*Ass. Th.*, p. 139 sq.).

inscriptions historiques est [cuneiform] *lá naparqâ*, ou sa variante [cuneiform] *lâ naparqâ*. Le signe [cuneiform] étant l'idéogramme de l'année (*šatta*), et [cuneiform] pouvant se lire *šat-ti*, il était facile de voir que sous ces deux formes devait se cacher un adverbe *šattišamma*, dérivé de *šatta*, et signifiant « annuellement ». Cet adverbe est écrit *ša-at-ti-šam*, R. IV, pl. XLII, col. II, l. 21-22, et suivi, comme d'habitude, de *lá naparqâ* « sans cesse ».

§ 20. La phrase suivante de Tuklatpalesar I (c. I, l. 20) : *ša ina kên libbikan tatâšu*, signifie : « (roi) que vous mentionnez (ou à qui vous pensez) dans le fond de votre cœur ». La forme *tatâšu* est la deuxième personne du féminin pluriel (employée pour le masculin) du verbe *uta*, synonyme de *zakar* « penser à, mentionner, dire, proclamer ». Je tire cette donnée de la tablette bien connue (R. II, pl. XI v°, l. 18 et suiv.) qui nous offre le paradigme des trois verbes synonymes *uta*, *tamu* et *zakaru*. Que ces verbes soient véritablement synonymes, on n'en saurait douter, car ils expliquent tous les trois l'idéogramme [cuneiform], lequel est traduit (R. II, pl. VII v°, l. 36 et 49) par *naba* et par *zakaru*. On dit à l'aoriste :

SINGULIER.	PLURIEL.
u-tu	*u-tu-u*
iz-qu-ar	*iz-qu-ru*
it-ma	*it-mu-u*

et au présent :

SINGULIER.	PLURIEL.
u-ut-u	*u-ut-tu-u*
i-za[kar]	*i-za-ka-ru*
i-tam-ma	*i-ta-mu-u.*

L'infinitif du verbe *utu* est *utut* ou *utu'ut;* cf. la phrase : *ina utut kun libbišu* «dans la pensée du fond de son cœur» (Tuklatpalesar I, col. vii, l. 46), et la phrase *ana utu'ut Bit Istar* «en l'honneur [1] (littéralement : au nom) du temple d'Istar» (col. v, l. 34). On rencontre aussi la forme *itut;* c'est ainsi que Nabukudurussur se décerne le titre de «Pensée du fond du cœur de Mérodach» *itut kun libbi Marduk*» (R. I, pl. LI, col. i, l. 2, et pl. LII, col. i, l. 2). Citons encore un exemple du verbe *utu* dans cette phrase de Binnirar (R. I, pl. XXXV, n° 3, l. 2-3): *sar ša ina ablêšu Ašur šar Igigi uttušu* «roi qu'Asur, souverain des Igigis, proclame (être) parmi ses fils».

Quant au verbe *tamu*, il est assez fréquemment employé. La troisième personne du pluriel de l'aoriste, *utmuni* (forme pleine), se trouve chez Tuklatpalesar I, col. i, l. 40, et l'optatif *lu-ta-mâta* (2ᵉ pers. du sing.) est bien connu par les tablettes d'exorcisme. Je signalerai un exemple du pael chez Tuklatpalesar, col. v, l. 16 : *ana arduti utammišunuti* «je les désignai pour être vassaux».

§ 21. Le mot *avil* «homme» a été jusqu'ici considéré comme provenant d'une racine אמל (Lenor-

[1] *Ana utu'ut* est synonyme de *ina zikir.*

mant) ou de *abal* (Delitzsch). Ni l'une ni l'autre de ces étymologies ne sont satisfaisantes. A notre avis, *avil* est simplement le nom d'agent de la racine *âlu* = arabe آل, اهل, hébreu אהל, qui a donné en assyrien *âlu* « ville ».

§ 22. Tuklatpalesar I, col. vi, ligne 46, on lit : 𒆠 𒄿 𒁹𒂗 *u-še-eš-kin-šu-nu-ti*. Cette expression, qui a embarrassé les traducteurs de la grande inscription de Khorsabad, doit se lire *ki ištin ušeškinšunuti*, et signifie littéralement « je les établis comme un », c'est-à-dire « je les réunis sous mon pouvoir ». La forme *ušeškin* est connue : c'est un saphel de *šakanu* « établir, situer, faire ». Occupons-nous de 𒆠 𒄿 𒁹𒂗. La comparaison de deux passages de la grande inscription de Khorsabad nous permettra d'en déterminer la lecture. A la ligne 34, on a : 𒆠 𒄿 *e-da ušaškin ;* à la ligne 126 : *ki-i iš-tin upaḫḫir* « je les réunis comme un » ; donc 𒆠 𒄿 = *ki* « comme », et 𒁹𒂗 = *ištin* = *eda*, mots bien connus, qui signifient « un ». Dans le groupe 𒁹𒂗, le clou vertical est, comme on sait, le chiffre 1 ; 𒂗 *en* est un complément phonétique indiquant qu'il faut lire le tout *išten* ou *ištin*.

§ 23. Il est un signe rarement employé, [cuneiform], pour lequel M. Oppert avait revendiqué la lecture *qal*, en se fondant sur un passage de Tuklatpalesar I, dans lequel le contexte exige que le mot [cuneiform] soit lu *iqallu* « brûlerait ». On trouve

une preuve évidente de la valeur *qal* de ce signe, R. III, pl. VIII, col. II, l. 70, où la phrase qu'on lit R, I, pl. XXXIII, col. II, l. 47-48, *ša kima urpati ištu šame šu-qa-lu-la* est reproduite, mot pour mot, sauf qu'au lieu de *šuqalula* on a la forme féminine, *šuqalulat*, écrite *šu-*-*lu-la-at*, c'est-à-dire *šu-qal-lu-la-at*[1]. Dans la phrase précitée, le mot *šuqalula* me paraît signifier suspendu : « (sommet d'une montagne) qui était suspendu dans le ciel, comme un nuage ».

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 OCTOBRE 1878.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

M. le directeur de l'Imprimerie nationale informe la Société qu'il lui adresse le tome VII et dernier du *Livre des Rois*, publié par feu M. Mohl. Des remerciments seront transmis à M. le directeur au nom du Conseil.

M. Constant de Smyrne écrit à la Société qu'il commence, sous le titre de *Bibliothèque orientale*, une série d'ouvrages

[1] Cf. Norris, *Dict.*, p. 751. M. Delitzsch n'a pas admis le signe dans son Syllabaire (voy. AL., p. 29, n° 9).

populaires en langue arménienne, et exprime le désir d'être mis en relation avec les sociétés scientifiques de l'Europe.

M. le vice-président donne lecture des paroles qu'il aurait prononcées, au nom de la Société, sur la tombe de M. Garcin de Tassy, si la volonté expresse du défunt ne s'était opposée à tout hommage de ce genre. Le Conseil décide que l'allocution de M. Regnier sera insérée à la suite du procès-verbal de la séance.

Le Conseil autorise ensuite Madame veuve Mohl à réimprimer la série des rapports annuels rédigés par M. Mohl pour le *Journal asiatique*. Le Conseil félicite la veuve de son regretté président d'une résolution dont les études orientales ne peuvent que tirer profit, et exprime le vœu que la publication de ces rapports soit faite dans des conditions qui la rendent accessible à tous.

M. Sioufi, vice-consul de France à Mossoul, est reçu membre de la Société, sur la présentation de MM. Barbier de Meynard et Oppert.

La séance est levée à neuf heures.

HOMMAGE RENDU À LA MÉMOIRE DE M. GARCIN DE TASSY,

PAR M. AD. REGNIER,

Dans la séance du 11 octobre 1878.

Messieurs,

Depuis notre dernière séance, la séance annuelle de juin, nous avons perdu le digne et savant confrère, l'homme bon et vénérable qui la présidait. Une interdiction que lui a inspirée sa modestie d'austère chrétien m'a, le jour des obsèques, fermé la bouche, ainsi qu'à M. le président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Je ne pense pas que la défense s'étende à cette réunion du conseil de la Société asiatique, et qu'elle doive m'empêcher de vous communiquer l'hommage que je m'apprêtais à rendre à M. Garcin de Tassy, à la suite de celui que M. Laboulaye voulait, de son côté,

lui rendre au nom de l'Institut. Voici ce que j'aurais dit, s'il m'eût été permis de prendre la parole :

« Aux regrets exprimés par mon éloquent confrère, je viens joindre ceux de la Société asiatique, où deux des pertes qui, coup sur coup, ont frappé notre Académie, laissent aussi des vides très-difficiles à combler. A la mort du si regretté et toujours si regrettable M. Mohl, nous avions élu président, à l'unanimité, le savant, l'homme de bien à qui nous rendons les derniers devoirs. C'était, à ses yeux, un grand honneur : il y fut fort sensible; c'en était un aussi pour la Société. M. Garcin de Tassy était un des derniers survivants, l'avant-dernier, je crois, de ses fondateurs. (Il nous en reste un à Nancy, non moins que lui digne d'estime et de vénération, M. le baron G. de Dumast, à qui l'unissait une fidèle amitié.) Il était l'un des témoins des premières années de la Société, années de zèle, d'ardeur, de belles espérances, qui ont laissé dans nos annales de précieux souvenirs. Il nous rattachait à cette illustre génération d'orientalistes parmi lesquels brille le nom de Silvestre de Sacy, dont il s'honorait d'être l'élève, dont, à divers égards, il était, dois-je ajouter, le digne élève : je puis dire, sachant la reconnaissante admiration qu'il avait gardée à son maître, qu'entre tous les éloges qu'il a mérités, il n'en est point qu'il eût préféré à celui-là. Après avoir appris, à si bonne école, l'arabe et le persan, il se consacra spécialement à l'étude de l'hindoustani, et s'y distingua de façon à mériter qu'à la demande de son maître une chaire de cet idiome fût fondée pour lui à l'École des langues orientales vivantes. Cette chaire, on peut dire qu'il s'y dévoua avec un zèle infatigable; il l'honora, pendant de longues années, par son enseignement et ses publications, et s'y acquit grande estime et renommée, non pas seulement parmi nous, mais dans tout le monde savant, et particulièrement dans l'Inde, où il entretenait des relations fort utiles à la science. Il suivait de près et observait, sous leurs différents aspects, l'histoire présente, l'état présent de ce pays; chaque année, dans les discours d'ouverture de son

cours, il nous donnait à lire, à ce sujet, des comptes rendus pleins d'informations diverses, bien choisies, intéressantes.

« Mais ce n'est pas le moment d'insister avec détail sur son activité scientifique. Notre éminent secrétaire rendra justice, dans son rapport annuel, aux travaux de M. Garcin de Tassy. Ici pensons surtout et rendons hommage à l'homme de bien, aux bons exemples que nous laisse sa vie simple, modeste, studieuse et pieuse. Il était chrétien convaincu, et, conformant sa conduite à sa foi, ne bornait pas ses espérances à ces années passées ici-bas qui, si longues qu'elles soient, au terme nous paraissent si courtes. N'est-il pas consolant, bienfaisant, d'entrer dans sa pensée, et de se dire qu'une vie de travail, de vertu comme la sienne doit avoir maintenant, dans un monde meilleur, sa récompense? »

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires da l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIV, n[os] 4-11; t. XXV, n[os] 1-4. Saint-Pétersbourg, in-4°.

— *Historia e memorias da Academia real das sciencias de Lisboa.* Classe de sciencias moraes, politicas e bellas-lettras. Nova serie, t. IV, parte II. Lisboa, 1877, in-4°.

— *Jornal de sciencias mathematicas, physicas e naturas*, publicado sob os auspicios da Academia real das sciencias de Lisboa. T. V, dezembro de 1874; dezembro de 1876; março e dezembro de 1877. Lisboa, in-8°.

— *Sessão publica* da Academia real das sciencias de Lisboa. Em 15 de maio de 1877, in-8°.

— *Conferencias* celebradas na Academia real das sciencias de Lisboa acerca dos descobrimentos e colonisações dos Portuguezes na Africa. Primeira, segunda e terceira confer. Lisboa, 1877, in-8°.

— *Decada 13 da Historia da India*, composta por Anto-

nio Bocarro chronista d'aquelle estado, publicada de ordem da classe de sciencias moraes, politicas e bellas-lettras da Academia real das sciencias de Lisboa e sob a direcção de R. J. de Lima Felner, socio da mesma Academia. Parte I e II. Lisboa, 1876, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Vol. XLVI, part II, n° 3, 1877, and part I, n°° 2, 3, 4, 1877. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings* of the same. N°° 7, 8 and 9, july-november 1877. Calcutta, in-8°.

Par la Société asiatique du Bengale. Bibliotheca indica. *Lalita-Vistara*, ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. VI. Calcutta, in-8°.

— *Sáma-Veda-Sañhitá.* Vol. V, fasc. III and IV, in-8°.

— *Agni-Puráṇa*, ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. XI. Calcutta, in-8°.

— *Bhámati*, ed. by Paṇḍit Bála Śástri. Fasc. V. Benares, 1877, in-8°.

— *A biographical Dictionary of persons who knew Mohammed*, by Ibn Hajar. Ed. by Maulawi Abd ul-Hai. Vol. II, n° 4, and vol. III, n° 1. Calcutta, 1877, gr. in-8°.

— *Akbarnámah*, ed. by Maulawí 'Abd ur-Rahím. Vol. I, fasc. VII and VIII. Calcutta, 1877, in-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Band XXXII, I^tes Heft. Leipzig, 1878, in-8°.

— *American oriental Society.* Proceedings at Boston. May 29th 1878, in-8°.

— *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part LXXXI, june, and part LXXXII, july 1878, in-4°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. II, part. I. Yokohama, 1878, in-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und*

Völkerkunde Ostasiens. Heft 14 et 15. Yokohama, 1878, in-4° oblong.

Par la Société. *Journal of the Royal geographical Society*. Vol. XLVII. London, 1877, in-8°.

— *Proceedings* of the same. Vol. XXII, n°s 3, 4, 5. London, 1878, in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, numéros de mai, juin et juillet 1878. Paris, in-8°.

— *Revue africaine*, numéro de mai-juin 1878. Alger, in-8°.

Par la direction de l'Imprimerie nationale. *Le Livre des Rois*, par Abou 'l-Kasim Firdousi, publié, traduit et commenté par M. Jules Mohl. T. VII (terminé par M. Barbier de Meynard). Paris, 1878, gr. in-fol., XV-765 pages.

Par le secrétaire d'État des Indes orientales. *Corpus inscriptionum Indicarum*. Vol. I. Inscriptions of Asoka, prepared by A. Cunningham. Calcutta, 1877, in-4°, X-141, V and XXX plates.

Par l'auteur. *Die Amharische Sprache*, von Franz Prætorius. I^{tes} Heft. Laut- und Formenlehre. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1878, in-4°, 276 pages.

— *Le antiche Ambasciate Giapponesi in Italia*, saggio storico di G. Berchet. Venezia, 1877, in-8°, 138 pages.

— *A sketch of the modern Languages of the East Indies*, by Robert N. Cust. London, 1878, in-8°, XII-198 pages, with two language maps.

— *Le Dhammapada*, avec introduction et notes par F. Hû, suivi du *Sutra* en 42 articles, traduit du tibétain avec introduction et notes par Léon Feer. Paris, E. Leroux, 1878, in-12, LXV-97, LIX-82 pages.

— *Specimens of translation into english verse from the Bengáli Mahábhárata* of Kási Ráma Dása by Dina Nátha Deva. Calcutta, 1872, in-12, IV-19 pages.

— *Das hohe Lied*, übersetzt und kritisch neubearbeitet

von Dr K. Kohler. New-York, Leipzig, Chicago, 1878, in-8°, 27 pages.

Par l'auteur. *List of sanskrit manuscripts* discovered in Oudh during the year 1876. Prepared by John C. Nesfield assisted by Paṇḍit Devíprasáda. Edited by Rájendralála Mitra. Calcutta, 1878, in-8°, 37 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *A Catalogue of sanskrit manuscripts in private libraries of the North-Western provinces.* Compiled by order of government N. W. P. Part II, 1877, 165 pages, and part II, 1878, 151 pages. Allahabad, in-8°.

— *Catalogue of sanscrit manuscripts existing in Oudh.* Prepared by John C. Nesfield assisted by Paṇḍita Devíprasáda. Edited by Rájendralála Mitra. Fasc. IX. Calcutta, 1877, 29 pages. Fasc. X. Calcutta, 1878, 27 pages, in-8°.

— *Reports on publications issued and registered in the several provinces of British India* during the year 1876. Simla, 1878, in-8°, 50 pages.

Par l'auteur. *La bataille de Poitiers* et les vraies causes du recul de l'invasion arabe, par E. Mercier. (Extrait de la *Revue historique.*) Paris, 1878, 13 pages.

— *Histoire de la conquête de la Birmanie par les Chinois* sous le règne de Tç'ienn Long, traduite du chinois par M. Camille Imbault-Huart. (Extrait du *Journal asiatique.*) Paris, 1878, 48 pages.

— *The Vedántatattwasára* of Rámánujáchárya and the *Mohamudgara* of Sankaráchárya with an english translation of the latter edited by Paṇḍit Bánkay Behárу Bájpaie. Calcutta, 1878, in-8°, ३५-४-४-4 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XV. London, Trübner, 1878, in-8° oblong.

— *De la méthode*, par M. Constant (en arménien). Smyrne, 1878, in-12, 163 pages.

SÉANCE DU 8 NOVEMBRE 1878.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. A. Merx, professeur de langues orientales à Tubingue, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

Le P. Brucker, à Fourvières (Lyon), présenté par MM. l'abbé Favre et Barbier de Meynard.

M. Ad. Regnier informe le Conseil que la réimpression des *Rapports annuels* de M. Mohl, publiés par la veuve de ce savant avec l'autorisation du Conseil, va commencer prochainement. Cette nouvelle édition, à laquelle plusieurs membres de la Société veulent bien donner leurs soins, comprendra deux volumes d'un prix très-modéré.

M. Clermont-Ganneau dit quelques mots sur le terme arabe صندوق « caisse, ballot », qui paraît avoir une provenance grecque, *σάνδυξ*, comme le mot فندق « hôtellerie », qui dérive du grec *πανδοχεῖον*, *πανδοκεῖον*. D'ailleurs l'analogie qui paraît exister entre le grec *sandyx* et l'arabe *sandouq* est déjà indiquée dans le *Thesaurus* d'Henri Estienne (éd. Didot).

La séance est levée à neuf heures.

SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1878.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance précédente, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Guimet, à Lyon, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard. (Cotisation à vie.)

Candido de Figueiredo, Alcacer (Portugal), présenté par MM. Oppert et Guyard.

W. H. Rylands, Londres, 51, Lincoln's Inn fields, W. C., présenté par MM. Foucaux et Delondres.

Decourdemanche, rue Caumartin, 48, Paris, présenté par MM. Barbier de Meynard et Garrez.

Beauregard (Ollivier), rue des Saints-Pères, 45, présenté par MM. Oppert et Clermont-Ganneau.

La réunion des officiers de Lille, désirant fonder une bibliothèque, sollicite l'envoi des publications de la Société. Le Conseil regrette de ne pouvoir donner suite à cette demande. Il charge, à cette occasion, le secrétaire-adjoint d'écrire de nouveau à MM. les directeurs de l'École d'Athènes et de l'École française à Rome, pour obtenir l'envoi des publications faites par ces deux établissements, en échange du *Journal asiatique*, qui leur est envoyé régulièrement.

M. Clermont-Ganneau rappelle la découverte récente de papyrus faite dans un tombeau de la province du Fayyoum, en Égypte. M. Ganneau soumet à l'examen du Conseil le calque de ceux de ces papyrus qui lui ont été transmis par M. le Dr Stern de Berlin et qui, d'après l'opinion très-autorisée de M. West, seraient rédigés en langue pehlevie. (Voir les articles publiés par ce savant dans le journal *The Academy*, 7 septembre et 7 décembre 1878.)

Le Conseil apprend avec plaisir que M. Sachau s'occupe activement du déchiffrement des papyrus que l'on suppose en langue pehlevie, et il espère que les documents grecs, arabes, etc. trouvés dans ce même tombeau attireront l'attention du monde savant.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Band XXXII, Heft III. Leipzig, 1878, in-8°.

— *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.* Band VI, n° 4. Gṛhyasûtrâni, *Indische Hausregeln.* Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. Fr. Stenzler. Pâraskara, IIᵗᵉˢ, Heft II. Uebersetzung. Leipzig, 1878, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVI, part II, n° 4, 1877; vol. XLVII, part I, n° 1, and part II, nᵒˢ 1, 2. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings* of the same, n° 10, december 1877; nᵒˢ 1-6, january-june 1878. In-8°.

— *List of publications* received in the library of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1878, in-8°.

— Bibliotheca Indica. *Chaturvarga-Chintámaṇi.* Vol. II, fasc. XIII; vol II, part II, fasc. I. Calcutta, 1878, in-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá.* Vol. V, fasc. V. Calcutta, 1878, in-8°.

— *Agni Puráṇa.* Fasc. XII. Calcutta, 1878, in-8°.

— *Áin-i-Akbari*, ed. by H. Blochmann. Fasc. XVII. Calcutta, 1875; fasc. XXII (part II, n° 7). Calcutta, 1877, in-4°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society.* Vol. XXII, nᵒˢ 4, 5, 6. London, 1878, in-8°.

Par l'Institut Smithsonien. *List of publications* of the Smithsonian Institution. July 1877. Washington, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. VI, part II. Yokohama, 1878, in-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary.* Edited by Jos. Burgess Part LXXXVI (vol. III). November 1878. Bombay, in-4°.

Par l'Académie. *Jornal de sciencias mathematicas, physicas e naturas*, publ. sob os auspicios da Academia real das sciencias de Lisboa. N° XXIII. Agosto de 1878. Lisboa, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Août 1878. Paris, in-8°.

— *Le Globe*. Organe de la Société de géographie de Genève. T. XVII, l. II et supplément. Genève, 1878, in-8°.

Par l'auteur. *Pâli, sanskrit and old canarese Inscriptions*... arranged and explained by J. F. Fleet. Prepared under the direction of James Burgess. London, 1878, grand in-4°. 30 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XVI and XVII. London, Trübner, 1878, in-8°.

— *Archæological survey of India*. Vol. VI. Report of a Tour in Eastern Rajputana in 1871-1872 and 1872-1873, by A. C. L. Carlleyle. Under the superintendance of major-general A. Cunningham. Calcutta, 1878, in-8°, IV-256 pages, 24 planches.

— *Les Voyages de Sindebad le Marin*, texte arabe extrait des *Mille et une Nuits*, muni de toutes les voyelles, accompagné d'un vocabulaire et de notes analytiques, par L. Machuel. Alger, Jourdan, 1874, in-8°, 62-44 pages.

— *Méthode pour l'étude de l'arabe parlé*, par L. Machuel. 2° éd. Alger, Jourdan, 1875, in-8°, XVI-364 pages.

— *Une première année d'arabe*, par M. Machuel. Alger, Jourdan, 1877, in-8°, 124 pages.

— *Manuel de l'arabisant* ou Recueil de pièces arabes, par L. Machuel. Alger, Jourdan, 1877, in-8°, XVI-121-142 pages.

— *Clef de l'interprétation hébraïque*, par E. de Campos-Leyza. Bordeaux, 1872, gr. in-8°, XV-611 pages (Paris, E. Leroux).

— *Analyse étymologique des racines de la langue grecque*, par E. de Campos-Leyza. Paris, E. Leroux, 1874, gr. in-8°, XVI-576 pages.

— *Analyse étymologique des racines de la langue latine*,

par E. de Campos-Leyza. Paris, E. Leroux, 1878, gr. in-8°, IV-584 pages.

Par l'auteur. *Makôta Râdja-Râdja* ou la Couronne des rois, par Bokhâri de Djohôre. Traduit du malais et annoté par A. Marre. Paris, Maisonneuve, 1878, in-12, 374 pages.

Par l'Académie de Hongrie. *A. M. T. Akadémia Évkönyvei*, t. XIV, fasc. VII et VIII; t. XV, fasc. I-V; t. XVI, fasc. I. Budapest, 1875-1877, in-4°.

— *A magyar Tudományos Akadémia Értesitöje*, 1875, fasc. XIII-XVII; 1876, fasc. I-XV; 1877, fasc. I-XVII. Budapest, in-8°.

— *Ertekezések a nyelv- és széptudományok körebol* kiadja a magyar Tudományos Akadémia az I. Osztály Rendeletéből szerkeszti Gyulai Pál. V k., fasc. I-X; VI k., fasc. I-X; VII k., fasc. I-II. Budapest, 1875-1877, in-8°.

— *Nyelvtudományi Közlemények* kiadja a M. T. Akadémia nyelvtudományi Bizottsága szerkeszti Hunfalvy Pál. Tizenharmadik kötet, fasc. I; Tizenkettedik k., fasc. II-III, 1876; Tizenharmadik k., fasc. II-III, 1877; Tizennegyedik k., fasc. I-II, 1878. Budapest, in-8°.

— *Nyelvemléktér Régi magyar Codexek és nyomtatványok*, kiadja a M. T. Akadémia nyelvtudományi Bizottsága. IV k., Erdy codex, I Fele; V k., Erdy codex, 2 Fele. Budapest, 1876, in-8°.

— *Régi magyar költök Tára*, kiadja a M. T. Akadémia. I kötet. Budapest, 1877, in-8°.

— *Kazáni-Tatár Nyelvtanulmányok*. Fasc. I-III. Budapest, 1875-1877, in-8°.

— *Magyar-ugor összehasonlító Szótár* irta Budenz József (a M. T. Akadémia kiadása), fasc. III. Budapest, 1877, in-8°.

— *M. Tudom. Akadémiai Almanach*, 1876, 1877, 1878. Budapest, in-8°.

— *Literarische Berichte aus Ungarn*, herausgegeben von Paul Hunfalvy. Band I, Hefte I-IV. Budapest, 1877, in-8°.

NOTE

SUR UNE PARTICULARITÉ DE LA MÉTRIQUE ARABE MODERNE,

Par M. Stanislas GUYARD.

Un appendice à ma Théorie de la métrique arabe (*Journal asiatique*, août-septembre 1877) a été consacré à l'examen de quelques faits dont je n'avais pas tenu compte dans mon travail primitif. Je viens aujourd'hui signaler une particularité nouvelle qu'il m'a été donné d'observer dans le mode de récitation de M. Hodji, ancien élève du collége de Galata Seraï, particularité qui, à ce que m'assure M. Clément Huart, se retrouve également chez les Arabes de Damas et des environs.

Les Arabes de Damas, et, en général, de la Syrie, s'appliquent, lorsqu'ils récitent des vers, à en fondre autant que possible les éléments, et font en sorte d'atténuer les mouvements un peu saccadés qui résultent de la succession d'une longue et demie et d'une brève (⏒ ⏑; ⏒ ⏑; ⏓ ⏑; ⏓ ⏑). Ils y parviennent en prolongeant d'un demi-temps ou à peu près la valeur de la dernière brève des groupes ⏒ ⏑, ⏓ ⏑, quantité qu'ils empruntent à la longue et demie précédente, exprimée par les signes ⏒, ⏓. La mesure n'en est par là nullement altérée, car les successions ainsi produites, – –, – –, sont visiblement équivalentes aux successions ⏒ ⏑, ⏓ ⏑, etc.; mais on obtient par ce procédé un mouvement plus égal et plus uniforme.

Cette substitution de – – à ⏒ ⏑ et ⏓ ⏑ n'est pas inconnue à l'ancienne métrique arabe; bien au contraire, c'en est un des principes fondamentaux. On se souvient que le pied مفاعلتن, par exemple, dont la mesure est ⏑ | ⏒ ⏑ ⏒ ⏓ |, peut toujours être remplacé par son équivalent, مفاعيلن ⏑ | – – ⏒ ⏓ |, et

que, semblablement, au pied فاعلاتن | – ⏑ – – |, il est permis de substituer la variante | ⏑⏑ – – – |. Ici, nous trouvons ce principe généralisé et étendu non-seulement à tous les pieds, mais même à toutes les séries de pieds qui, par leur rencontre, engendrent la succession ⏑ ⏑, ⏑ ⏑.

Donnons quelques exemples des modifications ainsi introduites.

L'hémistiche de basîṭ : اذًا لقام بنصرى معشر خُشُن, qui a pour mesure rigoureuse ⏑ | – – ⏑ ⏑ | – – ⏑ ⏑ | – – ⏑ | ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, devient :

⏑ | – – ⏑ ⏑ – – – – | – – ⏑ ⏑ | – – ⏑ ⏑

L'hémistiche suivant de ṭawil : ⏑ | ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ ⏑ | – – ⏑ ⏑ |, devient :

⏑ | ⏑ ⏑ – – – | – – – – | ⏑ ⏑ – – | – – ⏑ ⏑ |

Enfin, l'hémistiche de ramal : ايما تُميلها الرجُ تَمِلْ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |, devient :

– – – – | – – – – | – – ⏑ ⏑ |

Des spécimens fournis, il résulte, pour citer un dernier exemple, qu'au milieu des vers les quatre variantes :

مُسْتَفْعِلُن – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |

مُسْتَعِلُن – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |

مُتَفْعِلُن ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |

مُتَعِلُن ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |

se prononcent uniformément :

– | – – ⏑ ⌒ |[1]

Ce qui revient à dire, comme je l'avais établi d'ailleurs, que ces quatre variantes s'équivalent rigoureusement pour la mesure. Cette particularité remarquable nous permet de vérifier une fois de plus l'exactitude de mon système ; car il est manifeste que l'ancienne transcription des quatre variantes précitées, transcription qui serait :

– – ⏑ –

– ⏑ ⏑ –

⏑ – ⏑ –

⏑ ⏑ ⏑ –

n'expliquerait jamais comment des brèves ont pu devenir des longues. Dans mon système, au contraire, il est facile de s'en rendre compte : la transformation de la brève en longue repose sur le principe de l'équivalence de deux brèves à une longue, équivalence en vertu de laquelle il est permis de changer à sa fantaisie ⏑ ⏑ et ⌒ ⏑ en – –.

A. Socin, *Arabische Sprichwoerter und Redensarten*[2]. Tübingen, 1878, X, 41 pp. in-4. — Heinrich Laupp.

M. A. Socin est assurément l'un des Européens qui connaissent le mieux les dialectes de l'arabe vulgaire. Il a depuis longtemps apporté à cette étude une rigueur scientifique

[1] En effet, en ce qui concerne les deux dernières variantes, la brève initiale est forcément précédée dans le vers d'une longue et demie ; conséquemment, d'après la règle énoncée ci-dessus, cette brève devient longue et réduit à une longue la longue et demie précédente.

[2] « Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Karl von Württemberg, am 7 März 1878, im Namen des Rec-

qu'on ne saurait trop priser, et son nom mérite d'être cité après celui de Wallin et à côté de celui de M. Wetzstein.

Il nous donne aujourd'hui quelques centaines de proverbes populaires notés par lui pendant son séjour en Orient. L'occasion de cette publication lui a été fournie par une solennité académique en l'honneur de la fête du roi de Würtemberg.

Le bouquet ne manque pas d'originalité. On peut même se demander si la délicatesse des cours n'a pas eu quelque peine à s'accommoder de certaines fleurs au parfum suspect, que M. Socin n'a pas craint d'y mêler. Mais cela n'est point affaire à nous, et ce ne sont certes pas les philologues qui s'en iront reprocher à l'auteur d'avoir cueilli, sans sourciller, tout ce qu'il a rencontré sur sa route. Les propos orduriers ou obscènes occupent une trop large place dans la vie arabe pour qu'on ne leur en fasse pas une dans un livre qui a pour but de nous faire entrevoir un côté de la langue, ou plutôt du langage arabe.

Nombre de ces proverbes sont déjà connus. M. Socin renvoie lui-même aux recueils où l'on peut les retrouver [1]. Beaucoup sont nouveaux. Très-souvent ils sont accompagnés de transcriptions qui prêtent un intérêt particulier à ceux mêmes qui ont déjà été publiés.

Ces transcriptions sont fort importantes, car c'est surtout au point de vue de la phonétique que l'arabe vulgaire mérite l'attention des sémitisants. Pour ma part, je n'ai jamais mieux compris les mille minuties de la ponctuation massorétique qu'en essayant de fixer par écrit le langage des Arabes de Syrie. Je crois qu'on pourrait, sans paradoxe, soutenir que le meilleur moyen de rendre les phénomènes les plus subtils de la prononciation de l'arabe vulgaire serait d'employer la notation imaginée par les Massorètes pour permettre d'articuler les mots de la Bible.

tors und akademischen Senats der königlichen Eberhard-Karls-Universität Tübingen.»

[1] Freytag, Burckhardt, Bocthor, Berggren, Burton, Eṭ-Ṭanṭawi, Neuphal, Sergis.

Cette étonnante conformité entre la vocalisation de la Massore et la vocalisation de l'arabe, de l'arabe *vulgaire*, entendons-nous bien, a d'ailleurs, à mon sens, une explication bien simple. Les Massorètes n'ont fait qu'introduire dans la vocalisation des textes sacrés dont ils ne connaissaient plus la véritable prononciation, toute la phonétique des dialectes syriens, ou autrement dits araméens, parlés autour d'eux à leur époque, dialectes dont l'arabe vulgaire de Syrie est le fils, sinon le frère. Et je ne parle ici ni de la grammaire, ni du dictionnaire, qui offrent bien d'autres surprises.

On peut considérer la Bible tout entière comme un grand texte artificiel formé par la combinaison, ou plutôt par la superposition de deux idiomes, comme un immense et perpétuel *Qeri-Ketib*, où les consonnes seules représentent l'ancienne langue, tandis que les voyelles appartiennent à la langue courante que parlaient entre eux les docteurs. On serait peut-être beaucoup plus près de la vérité si l'on transposait les motions de l'arabe littéral et de l'hébreu, c'est-à-dire si l'on adaptait à la langue de la Bible le système si simple, si large, et en même temps si profondément grammatical des trois ḥarakât, et si l'on appliquait à l'arabe, tout au moins à l'arabe vulgaire, le système pointilleux de la Massore qui semble avoir été fait exprès pour lui.

On estimera peut-être que c'est soulever une bien grosse question à propos de quelques méchants proverbes arabes. C'est que rien n'est mieux fait que ces proverbes pour faire comprendre à ceux qui l'ignorent le caractère et la valeur philologiques de l'arabe vulgaire.

Les transcriptions de M. A. Socin sont exécutées avec un soin louable et un sincère souci de l'exactitude. Je ne les trouve pas cependant toujours satisfaisantes. Peut-être cela tient-il à la diversité des sources auxquelles il a puisé ses informations phonétiques. Je ne suis pas non plus partisan des signes spéciaux qu'il a cru devoir multiplier pour rendre les articulations et les sons propres à l'arabe. Toute transcription est forcément imparfaite. Jusqu'à ce qu'on ait fait intervenir le pho-

nographe dans nos études, ce qui j'espère ne tardera pas, on aura beau entasser signe sur signe, on n'obtiendra jamais que des à peu près. Dans ces conditions, il faut éviter tout d'abord la complication, puisque nous savons d'avance qu'elle est inutile : les méthodes les plus simples seront toujours les meilleures, car elles permettent d'atteindre, avec infiniment moins de peine, des résultats d'une égale médiocrité.

Les proverbes réunis par M. Socin nous font parcourir toute la gamme de l'esprit populaire, depuis les dires ingénieux et réellement charmants jusqu'aux adages de la plus basse grossièreté. L'allitération y règne en souveraine, et la raison y est souvent l'esclave de la rime.

Quelques-uns de ces dictons ne sont pas sans obscurité. D'autres offrent des difficultés grammaticales que M. Socin a signalées sans toujours réussir à les surmonter.

Parmi ces dernières il en est une dont je dirai tout de suite quelques mots, parce que la solution que M. Socin en a proposée aurait, si le cas était bien constaté, de graves conséquences philologiques. Cette solution ne tend à rien moins en effet qu'à doter la grammaire arabe d'une forme nouvelle du suffixe nominal du pronom de la première personne du singulier.

Voici le proverbe en jeu (n° 43) :

قالوا ايش شغلك في بيت عدوك قال مصاريني هم عنده

M. Socin le traduit ainsi : « Man fragte ihn : Was hast du im Hause deines Feindes zu thun? — Er antwortete : Ich habe mein Geld bei ihm liegen. » Il regarde *maṣârînî* comme le mot *maṣârî* « argent », accompagné du suffixe *nî*, qui ne se combine d'ordinaire qu'avec les verbes : « mon argent ». M. Socin (p. IX) ne se dissimule pas l'étrangeté du fait, qu'il déclare unique ; car il comprend lui-même qu'on ne saurait invoquer à l'appui de cette monstruosité grammaticale l'emploi de *fînou* pour *fîyou*, usité, paraît-il, à Mossoul. M. H. Derenbourg, dans un article publié il y a quelque temps dans

la *Revue critique* (1878, 22 juin), paraît incliner sur ce point vers les vues de M. Socin, et se demande même si l'on ne pourrait pas citer un deuxième exemple de la substitution du suffixe *ní* au suffixe *í* après un nom. Il emprunte cet exemple au proverbe n° 103 de M. Socin :

كل شي عند العطار فيه اما حبنى غصبا ما فيه

Mais le mot visé, حبنى, est sans aucun doute un impératif. M. Socin ne s'y est certainement pas mépris, bien qu'il ait rendu le proverbe un peu nonchalamment et que حبنى soit représenté dans sa traduction par un substantif : « Alles kann man beim Krämer kaufen, nur *Liebe wider Willen* nicht. »

Le véritable sens est avec toute son énergie : « Il y a de tout chez le droguiste ; il n'y a qu'une chose qu'on n'y trouve pas, c'est du *aime-moi-de-force.* » Absolument comme nous dirions : « Ce fleuriste vend des *ne-m'oubliez-pas.* » حبنى est donc bien ici un verbe, et notre مصاربنى reste dès lors parfaitement isolé.

Comment en sortir? Je n'accepterais, quant à moi, qu'à la dernière extrémité l'expédient d'une nouvelle forme grammaticale, expédient auquel se résignent en désespoir de cause MM. Socin et Derenbourg, et je me permettrai de prendre la défense de la grammaire un peu trop vite abandonnée par ces deux grammairiens émérites. L'arabe vulgaire a tout autant que l'arabe littéral le respect de ses règles, et il s'agit ici d'une loi organique de la grammaire sémitique, dont la violation serait d'une suprême invraisemblance. Aussi préférerai-je toute solution qui respectera la grammaire, dût-elle soulever de nouvelles difficultés.

C'est pourquoi je proposerai de décomposer ce complexe énigmatique en : مصارين + ى. Nous obtenons ainsi le suffixe à forme normale *í*, et le mot *maṣárín* qui veut dire « entrailles, boyaux, intestins ». مصارين passe chez les lexicographes pour un pluriel de pluriel : 1° مُصْرَان, 2° مَصِير. L'on rattache généralement مصير à la racine مصر ; je ne serais pas surpris que cette racine se fût confondue anciennement, dans notre mot,

avec la racine صار, يصير. Mais cela importe peu. Il faudrait donc traduire :

« Qu'as-tu à faire dans la demeure de ton ennemi ? — Il répondit : mes entrailles sont auprès de lui. »

J'avoue que le sens ainsi obtenu ne laisse pas d'être obscur, et je ne me charge point de le tirer au clair, bien que je croie l'entrevoir. Mais mieux vaut une obscurité de ce genre qu'une impossibilité grammaticale. Nous en serons quittes pour envoyer ce proverbe rejoindre quelques autres qui, malgré une apparente correction, n'en ont pas moins forcé M. Socin à donner sa langue aux chiens.

De ce nombre est le n° 288 :

يكون فى البوم خير ما كان يحصل فيه صيادو (صياده)

M. Socin le déclare incompréhensible. M. Derenbourg se demande (article cité) s'il ne faudrait pas l'entendre ainsi : « Si le hibou offrait meilleure viande qu'il ne l'offre, il aurait, lui aussi, son chasseur. » Ce sens paraît très-plausible en soi, mais il s'agit de savoir précisément comment on peut le tirer du texte arabe. S'il eût été aussi simple, il n'eût certainement pas échappé à M. Socin.

Ce proverbe semble n'être qu'une variante du proverbe, fort net, cité et traduit par M. Socin :

البوم لو كان فيه خير ما فاته الصياد

« Si le hibou était bon à manger, le chasseur ne l'aurait pas laissé » (ou plutôt : *ne l'aurait pas manqué*).

ما حصل est en arabe l'exact équivalent de فات, comme on peut s'en convaincre en ouvrant le dictionnaire de Ellious Bocthor au mot *manquer* : فات, et dans les exemples : ما حصل على الحرامية « il a manqué les voleurs, il n'a pu les prendre. » A ce compte, notre premier proverbe, traduit judaïquement, voudrait dire :

« Si le hibou valait quelque chose, son chasseur l'aurait manqué. »

On s'attendrait précisément au contraire : « . . . son chasseur ne l'aurait pas manqué. » La grosse difficulté, qui a arrêté net M. Socin et qu'a tournée sans explication M. Derenbourg, ne viendrait-elle pas tout bonnement d'une erreur de copie qui aurait introduit ما dans l'une des deux variantes du proverbe, où il ne le fallait pas ? Tout rentre en effet dans l'ordre si on lit كان يحصل au lieu de ما كان يحصل[1].

M. Socin se laisse quelquefois démonter par des obstacles qui n'en sont pas. Par exemple, dans le proverbe n° 549 :

لا ترى الخير الا من اهاليها

il s'étonne de la présence du suffixe féminin se rapportant à خير. M. Derenbourg croit que cette anomalie provient de ce que خير peut avoir la valeur d'un pluriel. Point n'est besoin de cette fiction grammaticale : la forme خير, comme le dit excellemment M. Kasimirski dans son dictionnaire, est employée pour le singulier et le pluriel, pour le masculin comme pour le féminin. Dans les quelques exemples relevés par M. Derenbourg, le mot خير a une signification absolue « bon, bien »; la valeur comparative « meilleur », valeur que ce mot a souvent[2], mais pas toujours, et que M. Derenbourg est disposé à lui accorder dans ces exemples (notamment n° 161), ne ferait qu'affaiblir la détente de l'idée et diminuer d'autant la portée du trait.

Le n° 104 a sa riposte topique dans un dicton fort répandu qu'on me saura gré de ne pas traduire :

البراطيل تحل الشراويل

N° 107 :

ركبناه خلنا مد يده في الخرج

[1] حصل se construit généralement avec على ; mais l'emploi de في n'a rien d'inadmissible.

[2] L'arabe vulgaire emploie volontiers la forme comparative de ce mot أخير, plus volontiers peut-être que ne le fait l'arabe littéral.

« Wir gaben ihm unsern Essig zu tragen, da steckte er seine Hand in unsre Reisetasche. » La première partie du proverbe est tout à fait bizarre. Que peut bien être ce « vinaigre donné à porter »? La transcription est d'ailleurs en désaccord et avec le texte et avec la traduction : *rākkābnāna*[1] *ḫālna;* ce qui impliquerait pour le second mot خالنا au lieu de خلنا, mais cela mène à un sens guère plus satisfaisant. Deux corrections se sont présentées à moi. La première consiste à accepter la leçon de la transcription, en admettant seulement que M. Socin a confondu sur son carnet de notes un *ḫ* = خ avec un *ḥ* = ح : حالنا, « nous-mêmes » (cf. 106, *ḥālo* « lui-même ») [2]. Nous obtiendrions alors quelque chose comme : « Nous l'avons laissé nous monter dessus, et il a allongé la main dans les sacoches » (le *khourdj* de voyage qui est pendu au trousse-quin de la selle). L'image se suivrait assez bien, et l'on pourrait au besoin la justifier par le proverbe 567 :

« Tu ne nous monteras pas dessus pour nous talonner les flancs » :[3] لا تركبنا وتهز اجريك.

La construction ne serait pas, il est vrai, très-régulière. Aussi vaudrait-il peut-être mieux supposer une erreur initiale dans le texte arabe, et penser que M. Socin a écrit خلنا pour خلفنا en sautant une lettre. La phrase serait alors : « Nous l'avons fait monter derrière nous (nous l'avons pris en croupe). » La seconde partie s'expliquerait alors à merveille : « et il en a profité pour glisser la main dans le *khourdj*[4]. »

[1] Probablement à corriger en *rūkkābnāhu.*

[2] حال désigne aussi la partie du dos du cheval qui reçoit la selle, et même quelquefois la charge que l'on porte sur le dos. Cette dernière acception pourrait conduire, pour ركبناه, à un sens qui se rapprocherait de celui qui a été adopté par M. Socin.

[3] Forme vulgaire pour رجليك. Dans le sens de : « tu ne nous feras pas marcher. »

[4] Cette conjecture, comme je viens de m'en assurer, est pleinement confirmée par la leçon donnée par Berggren (*Guide*, s. v. *boiteux*) : اعرج من عرج ركبته خلفه فمد يده الى الخرج (عرج rime ici avec خرج). Ce qu'il y a de curieux, c'est que M. Socin renvoie lui-même au passage de Berggren.

N° 186 :

يعاشر الحداد يطير عليه شعارى

« Qui fréquente le forgeron reçoit les étincelles qui voltigent. » M. Socin est embarrassé par le mot *chouʿāri* et se demande s'il n'a pas mal entendu pour *chourāri*. Il est certain que ce dernier mot conviendrait bien, mais j'aime à croire que M. Socin a l'oreille trop exercée pour confondre un *ghain* avec un *ra*. Il est clair cependant que شعارى n'offre aucun sens satisfaisant. Ne serait-ce pas *souʿāri?* سعر, سُعَار « violence du feu »; cf. سعير « flamme, feu qui éclate en flammes »; مسعر « tison », etc. L'arabe vulgaire se comporte souvent autrement que l'arabe littéral devant la règle du *chibbolet*, et il a volontiers *sin* là où l'arabe des livres nous montre un *chin*. Par exemple *chadjar* شجر « arbre » est fréquemment سجر *sadjar*. Il faut noter de plus que شعارى a ici l'avantage d'être en allitération inversée avec يعاشر; ce qui contribue à nous garantir la réalité de la forme.

N° 197 :

الذبان يعرفوا دقن بياع الدبس

« Les mouches connaissent la barbe du marchand de *dibês* (sorte de raisiné sirupeux). » M. Socin dit que la leçon également usitée اللبّان « du marchand de lait », est préférable, parce que *el-lebbān* a l'avantage de rimer avec *eddibān* [1] « mouches ». Mais sous ce rapport, la leçon *eddibés* peut soutenir la comparaison; car elle est en allitération avec *eddibān* [2], et l'oreille arabe n'est pas moins sensible au charme de l'allitération qu'à celui de la rime. Les proverbes du recueil nous offrent plusieurs cas de ce genre d'allitération par les deux premières lettres; il ne serait pas inutile de les signaler, parce que souvent la recherche de cette consonnance a sensible-

[1] Ou plutôt *ed-dibbān*.

[2] Le د et le ذ sont à peu près équivalents dans la prononciation vulgaire.

ment influé sur la forme revêtue par le proverbe et peut servir à en expliquer les apparentes bizarreries. Par exemple, le n° 310 :

يقدح هنا علق في الهند

« Il bat le briquet ici et ça s'allume aux Indes. » Pourquoi aux *Indes?* Pour jouer sur هنا et sur هند.

N° 271 :

المسلم اللي ما له شغل يقص ويداوى

« Der Muslim, welcher nichts zu thun hat, beschneidet und doctert. » Est-ce bien là le sens des deux derniers verbes? N'y a-t-il pas lieu de rapprocher ce proverbe du n° 228 : الموس اخير من الدواء « Le rasoir vaut mieux que la pâte épilatoire » (allusion à certaines pratiques intimes de la toilette orientale)?

N° 385 : La transcription de به par *bīnu* est-elle une variante intentionnelle, et est-on autorisé à la placer à côté de la transcription فيه par *fīnu?*

N° 466 : Pour العاربين dans le sens de « vols d'*oiseaux* » (cachant le soleil), on pourrait songer à عواير, bandes séparées et dispersées d'hommes, de *sauterelles.* (Kasimirski)[1]. Mais ne s'agirait-il pas par hasard de corps étrangers qui tombent dans l'œil (fétus de paille, cendres, poussière, brins de bois, etc.)? Tel est le sens des formes عوّار, عوار, عاير, عواوير.

N° 472 : بوسك *būsak* = بوزك *boûzak* « ton museau ».

N° 562 : مدّ يدك للسما اقرب. Le sens ne paraît pas douteux[2] : « Étends la main pour toucher le ciel! c'est plus près! » C'est-à-dire, c'est une chose impossible, autant vouloir toucher le ciel avec la main, ou, comme nous disons, *prendre la lune avec les dents.*

[1] Cf. عوار, « hirondelle » et عوير, « corbeau ».
[2] Die Erklärung ist mir zweifelhaft.

Je crois, en terminant, devoir, dans un intérêt général, dire un mot sur les caractères arabes employés pour l'impression du texte. Ce sont, nous dit M. Socin, ceux que la librairie Brill a fait venir de Beyrouth pour la publication du Ṭabari. Certes, ces caractères ont une allure plus orientale que ceux dont nous nous servons généralement en Europe, et je ne puis qu'approuver en principe le parti qu'on a pris. Mais on aurait pu mieux choisir, du moment que l'on faisait tant que de s'adresser à l'Orient. Le type de Beyrouth, qui malheureusement est à la mode dans le Levant, est grêle, maniéré, sautillant. Les boucles de certaines lettres sont étriquées. L'aspect général a quelque chose de pointu et de pincé qui est aussi désagréable pour l'œil que l'est pour l'oreille cet agaçant *imâlé* de la prononciation libanaise. En outre, ce qui est plus grave, les assemblages se font mal; les attaches trop fines se cassent au tirage. Il résulte de tout cela que la lecture est fatigante. Je plains ceux qui seront condamnés à lire sous cette forme les gros volumes du Ṭabari, et je fais personnellement des vœux pour que l'on revienne, s'il en est temps encore, sur la décision prise. Que n'a-t-on tout simplement adopté le large et solide caractère de Boulaq qui, entre les mains de nos habiles typographes d'Europe, donnerait d'excellents résultats?

Ch. Clermont-Ganneau.

NOTES

PRISES

PENDANT UN VOYAGE EN SYRIE,

PAR M. CL. HUART.

Ces notes ont été prises pendant un voyage que j'ai eu l'occasion de faire dans quelques parties de la Syrie au printemps et à l'automne de l'année dernière. Écrites à la hâte, elles n'ont pas la prétention d'être un traité dogmatique sur la matière ou un *Guide des Voyageurs* en Orient; loin de là : ce ne sont que de simples feuillets où j'ai noté mes impressions personnelles, et rien de plus. On n'y cherchera pas le récit de découvertes archéologiques ou de longs aperçus historiques. Ce que je me suis borné à décrire, mais le plus fidèlement possible, c'est l'aspect actuel du pays, la vie des campagnes de Syrie, les particularités qu'offrent certaines coutumes de leurs habitants, qu'on avait jusqu'ici passées sous silence. Je livre ces notes telles quelles à l'impression, répugnant à un travail artificiel de coordination qui ne serait, pour des pays aussi souvent décrits que ceux que j'ai traversés, qu'une compilation fastidieuse et sans attrait, surtout pour le lecteur.

I.

L'ANTI-LIBAN.

Quand on sort de Damas par la porte nommée *Bâb-Touma*, vieux et très-beau reste de l'enceinte médiévale, on suit la route d'Alep qui monte tout droit au nord, entre deux haies d'arbres de haute futaie, peupliers, platanes et autres essences, qui font de cette partie de la campagne un lieu de

promenade et de divertissement très-fréquenté pendant la belle saison. Le pavé, fort inégal, est composé de pierres rondes dont les têtes ressortent; à certains endroits, le milieu de la chaussée est occupé par une voie en mauvais état, que la disposition des dalles, ainsi que leur grandeur, décèle comme un reste d'une route romaine. Nous laissons à droite le chemin qui mène à Ṣofâniyé, promenade fréquentée au commencement du printemps; on vient s'y rassembler tous les mardis : on donne pour explication à cet usage l'habitude où l'on était autrefois d'aller attendre l'arrivée de la caravane de la Mecque; mais cette raison est tout simplement absurde. La caravane arrivant par la Route des Pèlerins, *Derb el-Hadj*, c'est-à-dire par *Bouabt-Allah* بوابة الله et le Méïdân, au sud de la ville, ce serait faire preuve de peu de bon sens que d'aller l'attendre le mardi à Ṣofâniyé, à l'est de Damas, et le samedi au Merdj, qui est à l'ouest. Il y a là quelque vieil usage dont la raison n'est plus connue des indigènes [1]. Le Barâda passe ici sous un pont étroit en pierre, sans parapet; un canal amène l'eau nécessaire à la roue d'un moulin que l'on aperçoit à droite; un café au bord de la rivière, encadré d'arbres touffus, offre une place agréable où l'on peut à l'aise et au frais fumer le narghilé.

En poursuivant notre chemin, nous trouvons à gauche les restes d'une tour ou d'un minaret en ruines que l'on nomme *Bordj-er-Roûs* « la Tour des têtes. » On raconte qu'il y avait autrefois là un faubourg de la ville, qu'au dernier siècle les habitants se révoltèrent contre les autorités turques; que le pacha prit le faubourg d'assaut, fit couper et exposer en cet endroit les têtes des rebelles. Dix minutes plus loin, un caveau auquel on accède par une dizaine de degrés contient une source qui est réputée comme donnant la meilleure eau de Damas; on la nomme *Zéïnabiyé*. Après les chaudes journées d'été, quand le soleil, déclinant sur l'horizon, vient

[1] Sur les samedis, *sabout*, à Damas, voy. Ibn-Batoutah, *Voy.*, t. I, p. 197.

frapper obliquement le rideau d'arbres qui tempère l'ardeur de ses rayons, l'on voit les Damasquins sortir de la ville et venir comme en pèlerinage goûter l'eau de cette source.

Bientôt après nous atteignons la limite extrême des jardins; nous entrons dans la vaste plaine de Qâboun; les poteaux qui supportent les fils du télégraphe d'Alep en rompent seuls la monotonie. Voici le village de Berzé, au pied de la montagne; nous jetons un dernier regard sur Damas, et nous pénétrons dans un étroit *wâdi* aux flancs déchiquetés, rempli de rocs brisés et amoncelés; un quart d'heure plus loin, nous débouchons dans la fraîche vallée de Minʿin. Il n'est pas de région plus stérile et plus désolée que le versant oriental du Djabal-Charqî; aussi les deux dépressions où coulent le Baráda et le ruisseau de Minʿin semblent-elles des oasis dans ce désert. C'est près de ce dernier village que se trouve la source qui entretient la fertilité de cette région et arrose les jardins parmi lesquels on distingue les villages de Maʿraba, de Horné et de Tell-Minʿin, offrant des sites pittoresques et des points de vue intéressants. Cette source jaillit d'un rocher creusé de nombreuses excavations qui servaient autrefois de tombeaux; un fût de colonne brisé et renversé, et quelques autres fragments d'antiquités, indiquent l'existence en cet endroit d'un centre de population important.

Au-dessus du village commence une montée à pente assez rapide qui en quelques minutes conduit sur le long plateau où est située Séïdnaya; bientôt nous voyons poindre, par-dessus la crête d'une colline, le dôme du couvent grec : quelques pas plus loin nous pouvons distinguer l'ensemble de la bourgade.

II.

LA FÊTE DE SÉÏDNAYA.

Le village de Séïdnaya étage ses maisons bâties en pierres grossièrement taillées sur le flanc d'une colline rocailleuse,

détachée de la masse imposante du Djabal-Charqî et se confondant à distance avec celui-ci. C'est un amoncellement de rochers grisâtres et nus : les demeures des paysans semblent se fondre avec eux; on croirait à distance voir des habitations de troglodytes, des cavernes creusées dans le roc; mais de près cette illusion disparaît. Au sommet de cette colline aux versants escarpés se dresse fièrement le couvent grec, avec ses hautes et solides murailles, son clocher tout neuf et son dôme recouvert de zinc. Cette demeure monacale n'inspire aucune idée triste, loin de là; les murs en belles pierres jaunâtres d'où émergent des constructions disparates, les unes en moellons, les autres recouvertes de badigeon, semblent être bâtis d'hier; c'est un enchevêtrement de cours, de corridors, de galeries, d'escaliers, placés au hasard sur la surface irrégulière que présente le sommet de la colline. Ajoutez que les proportions de cette construction sont très-restreintes; c'est une petite église, précédée d'une très-petite cour; tout à l'entour, de petites cellules, assez basses de plafond, reçoivent les pèlerins et les simples voyageurs. Le regard de l'étranger, habitué aux proportions gigantesques de la plupart de nos monuments, se fait difficilement à la médiocrité des dimensions dans les constructions modernes de l'Orient, et celui qui lit un récit de voyages est plutôt porté à exagérer qu'à restreindre la grandeur des édifices qu'on lui décrit.

Du haut de la terrasse qui sert de toit au couvent, l'on jouit d'une vue très-étendue. Tout en bas s'étend la vaste et presque déserte plaine de Séïdnaya, où le Jardin de la Vierge (*Bistân es-Séyyidé*), dépendance du couvent, est seul à former une tache verte sur l'uniforme couleur grise du sol. A droite, les hauts sommets de l'Hermon ferment l'horizon; en face, à l'autre extrémité de la plaine, Maʿarra montre ses maisons blanches, qui semblent de petits cubes de pierre isolés les uns des autres; au-dessus, les sommets bas et arrondis d'une chaine de collines nous dérobe la vue de la plaine de Damas; enfin, à gauche, la masse imposante de

roches noirâtres qui forme le Djabal Abou'l-ʿAta nous indique la direction de la route d'Alep; au delà, c'est le désert.

Le 19 septembre (le 7, vieux style), veille de la fête, les paysans commencent à arriver par groupes. Il en vient de tous les villages des environs, et même d'assez loin, de Rachaïa, de Zahlé, du Liban. Ils vont les uns à pied, les autres à cheval, tous armés jusqu'aux dents de fusils à un ou deux coups, de tromblons قرابينة, de pistolets, et quelquefois, mais rarement, de *revolvers*. La petite troupe fait son entrée sans ordre, en hurlant des chants à tue-tête, enivrée par la poudre dont ils font une énorme consommation, et par l'*araq* (eau-de-vie) dont ils ne se privent guère les jours de fête. Les femmes viennent ensuite, juchées sur les bagages que portent des mulets; ces bagages se composent de quelques couvertures de coton piqué dont on s'enveloppe la nuit, et d'un panier contenant, avec quelques provisions, l'indispensable narghilé.

Ce défilé s'accomplit dans un désordre inexprimable. Les cavaliers, qui forment la tête du cortége, caracolent, vont et viennent, et de temps en temps déchargent en l'air leurs tromblons chargés de poudre jusqu'à la gueule; les piétons viennent ensuite, en rangs pressés, — leurs pas cadencés sont souvent réglés par une sorte de tambour-major, qui exécute des danses fantaisistes en agitant en l'air un sabre recourbé. Les longs cheveux, le *leffé* لَفَّة mal enroulé autour du tarbouch écarlate, les vêtements de couleurs disparates donnent à cette cohue un caractère tout à fait étrange; on croirait voir une invasion de barbares déguenillés, d'autant plus que les détonations dont ils vous assourdissent contribuent à entretenir cette illusion, que leurs mines rébarbatives ne sont pas faites pour dissiper.

Montons au couvent. On y entre par une petite porte très-basse pratiquée au pied de la muraille; deux ou trois marches à gravir, et nous sommes sur le parvis de l'église, bien étroit, resserré qu'il est entre la nef, qui occupe presque toute la

largeur de la cour, et la série de petits bâtiments carrés qu'ont fait bâtir les principales familles grecques orthodoxes de Damas, et où elles viennent passer quelque temps à l'époque de la fête. De misérables escaliers et des galeries couvertes, le tout construit en bois, donnent accès au premier étage, qui est de plain-pied avec la terrasse. En réalité, le couvent n'a qu'un étage, je ne saurais dire un rez-de-chaussée, puisque cette construction est suspendue dans les airs; au-dessus sont construites çà et là quelques chambres carrées, isolées les unes des autres, et s'ouvrant sur la terrasse.

C'est dans ces couloirs étroits et sur cette terrasse aux dimensions restreintes que vient s'entasser la foule dont nous avons vu l'entrée. Bientôt les hommes se réunissent d'un côté, les femmes d'un autre; deux ou trois robustes gaillards, ou quelques jeunes filles au teint défraichi, hélas! se prennent par la main, d'autres surviennent, et voilà la danse commencée! Ces rondes de paysans se nomment *dabké* دبكة; danser en rond se dit *dabak* دبك[1]. Les rondes des hommes ont un chef, un coryphée; c'est ordinairement un improvisateur, et voici pourquoi : il chante des hymnes en l'honneur des principaux personnages présents, et en échange des louanges qu'il décerne, il reçoit un léger bakhchich. Une poésie improvisée dans de pareilles conditions doit laisser beaucoup à désirer; généralement elle est d'une platitude rare. Les femmes se contentent de régler leurs pas sur des rondes populaires en dialecte vulgaire, dont quelques-unes sont fort jolies; je parle du rythme et de la mélodie, car autrement les paroles sont insignifiantes ou enfantines. Ces rondes se composent d'un refrain répété par toutes les personnes qui figurent

[1] Il est inutile de faire remarquer que cette expression n'appartient point à l'arabe classique. Le dictionnaire arabe-français du P. Cuche, si précieux pour l'étude des dialectes vulgaires de la Syrie, ne donne que la deuxième forme du verbe, دبّك «trépigner, piétiner». Cette danse porte le même nom (*Debka*) dans le dialecte de Mésopotamie. Cf. Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon*, p. 85.

dans la danse, et d'une série de vers que chacune dit à son tour, en solo. Parmi les refrains méritant de fixer l'attention qui ont frappé mon oreille, je citerai ceux-ci :

Djîna noûrid âl-mâyéh,
Nous sommes descendues à la source.

Et :

Moûch harâm darb el-mahabbé, yâ mouch harâm,
N'est-elle point déshonnête, la voie de l'amour?

La chorégraphie de ces rondes est assez compliquée. Les principales figures consistent en pas en avant et en arrière, agrémentés de quelques ronds de jambes, tout en avançant très-lentement en cercle de gauche à droite. Cette description succincte est sans doute insuffisante pour que l'on se fasse une idée exacte de la danse; mais il faut l'avoir vue pour en saisir les mouvements, et surtout pour y trouver quelque charme. Cette ronde a d'ailleurs un caractère triste et grave, monotone même; j'aime à penser que telles étaient les danses religieuses de l'ancienne Syrie. Le bruit cadencé des *qabqab* قبقب ou sandales de bois que portent les femmes marque le rythme. De temps en temps, la figure devient plus animée; les danseurs, la tête penchée en avant, la main dans la main et les doigts entrelacés, se soulèvent mutuellement en se serrant épaule contre épaule, et lançant le pied droit en avant, font le geste d'un homme qui écraserait quelque chose (tel est du moins ce que j'ai cru voir). Ce mouvement est accompagné d'une sorte de sifflement qui n'est peut-être que le hoquet des poitrines haletantes.

Il est encore une autre sorte de danse qui s'exécute également en rond, sur un mouvement *allegro* franchement marqué; mais les danseurs ne forment plus un cercle complet; au nombre de huit à dix, ou même moins, ils se tiennent par la main et tournent en rond lentement, tout en exécutant des pas variés assez semblables à ceux de la *dabké* dont j'ai dit quelques mots plus haut. Une flûte de roseau aux sons

tendres et doux, mais accompagnés d'un sifflement désagréable produit par la colonne d'air que l'embouchure divise en deux[1], règle les pas. Le coryphée agite en l'air de temps en temps un mouchoir aux couleurs vives qu'il tient à la main.

Tels sont les divertissements des paysans pendant la fête de Séïdnaya. La variété des costumes, depuis la robe taillée à l'européenne des femmes de Zahlé jusqu'aux voiles bruns à fleurs jaunes des paysannes de Maʿloula, depuis le *machlaḥ* du Bédouin jusqu'au vêtement bleu de roi à passepoils rouges des gendarmes libanais, forme un ensemble des plus pittoresques et des plus intéressants, et permet d'embrasser d'un coup d'œil les différents accoutrements des habitants de la montagne. C'est là, surtout pour l'étranger, le principal attrait de la fête; et c'est surtout à ce moment qu'il convient de visiter le couvent, qui paraît bien triste quand le silence règne dans ses murs.

La principale antiquité de Séïdnaya[2] est un monument de l'époque romaine transformé aujourd'hui en chapelle et placé sous l'invocation de saint Paul. Que ce soit un tombeau ou un sanctuaire, on n'est pas bien d'accord là-dessus; mais la tradition du pays prétend qu'autrefois c'était le trésor du roi. De quel roi peut-il bien être question? La légende n'entre pas dans ces détails; elle dit seulement que c'est le roi qui a bâti le couvent. Le directeur spirituel de la communauté

[1] Ces flûtes se tiennent comme notre flûte traversière, mais l'embouchure n'en est point latérale; le tuyau est ouvert aux deux bouts. La colonne d'air lancée avec force contre le bord de l'embouchure produit ce bruit incommode dont je viens de parler.

[2] Parmi les curiosités que l'on ne manque pas de visiter, se trouve encore une image miraculeuse de la Vierge, conservée dans un petit réduit disposé en chapelle et situé derrière l'église. L'image, enfermée sous des vantaux d'argent, est de style ancien mais de fabrication sans doute relativement moderne; car les voyageurs du moyen âge nous disent que le portrait qui existait de leur temps ne se distinguait plus qu'avec peine. Cf. Mandeville, *Voyages*, ch. XI (p. 190 de la trad. de Wright, *Early travels in Palestine*), et Bertrandon de la Brocquière, t. V des Mémoires de l'Institut (*ibid.* p. 306).

grecque, un prêtre à barbe grisonnante, assure que Séïdnaya a été bâti vers l'an 500 de notre ère, c'est-à-dire sous la domination des empereurs de Byzance. Le village aurait-il été en ce temps la capitale d'un principicule arabe?

A trois quarts d'heure de Séïdnaya, à l'autre extrémité du plateau, on aperçoit les maisons isolées du petit village de Maʿarra. Une source d'eau claire mais peu abondante arrose un petit jardin bien étroit: c'est là tout ce qui se trouve de verdure dans ce stérile endroit, choisi comme lieu d'habitation uniquement à cause de son air salubre. Quelques figuiers rabougris, espacés sur les versants d'une colline rocailleuse, poussent chétivement, privés d'eau, au milieu des pierres [1]. Derrière le village, une bande d'un blanc vif signale de loin le chemin qui mène directement à Damas, mais que l'on fréquente peu, d'abord à cause de sa mauvaise réputation, et ensuite parce qu'il offre une côte à la pente très-roide. On nomme cette descente *Sellimé* [2], par allusion au mot *selloum*, qui en arabe vulgaire veut dire une échelle (pour *sallam*).

A une demi-heure de Maʿarra se trouve la chapelle de Mar-Élias (Saint-Élie), creusée dans les flancs d'un immense mur de quelques cents mètres de haut, qui sépare brusquement la chaîne des collines qui s'élèvent au-dessus de Berzé et de Khân-Qosséïr, du massif principal de l'Anti-Liban. Ce n'est qu'une simple petite salle carrée, dont le plafond est taillé en forme de voûte; au milieu s'élève un autel où l'on vient quelquefois dire la messe; devant la porte, on trouve un puits creusé dans le roc. Pour y arriver, il faut se laisser glisser, en se retenant des pieds et des mains, sur un affreux

[1] Un terrain de ce genre, arrosé uniquement par l'eau de pluie, qui ne tombe guère qu'en hiver, se nomme *ba'l* بعل; les arbres qui y poussent donnent des fruits excellents, bien supérieurs à ceux qui proviennent des terrains de culture maraîchère, appelés سقي *sa'ī*.

[2] Ce nom, sous la forme *Selima*, se trouve sur plusieurs cartes comme désignant un village situé un peu à l'est de la route de Ma'arra à Damas; c'est une erreur, car ce village n'existe pas. La carte qui est jointe au livre de M. Porter, *Five years in Damascus*, 2ᵉ édit., ne porte pas ce nom.

sentier, véritable casse-cou; des marches sont taillées de distance en distance dans le rocher. On remonte par le même chemin. De la petite plate-forme qui précède la chapelle, on a une vue des plus étendues sur toute la contrée : tout au bas, les deux villages de Maᶜroûné et de Hoféïr; devant soi, la plaine de Damas et ses lacs; à gauche, le désert de Syrie, semblable à une mer de glace, tant les montagnes accumulées qui le composent ont l'air de s'entrechoquer comme des vagues; au fond, perçant la brume, le plateau du Ledja et les montagnes du Hauran.

III.

MAᶜLOULA.

Les six heures qui séparent Séïdnaya de Maᶜloula se font dans une plaine assez monotone, ou pour parler plus exactement, l'on suit l'immense plateau qui commence près du *Saḥrat-Dîmâs* pour aller mourir au-dessus de Yabroud en se confondant avec les hauts plateaux de Nebk, de Dêr-'Atiyé et de 'Aritên (prononciation vulgaire de Qariatéïn). On longe une série de falaises abruptes, de nature basaltique, qui se trouvent à gauche de la route, tandis que, vers la droite, le regard embrasse librement les pentes arides et noirâtres de la montagne d'Aboul-Atâ, qui découpe le ciel de ses pics escarpés. Quelques échappées, derrière nous, permettent d'entrevoir une dernière fois les jardins de la *Ghoûṭa* et les verts pâturages du Merdj; enfin nous pouvons distinguer le commencement du désert et la route de Palmyre.

Nous apercevons bientôt le village de Bedda, entouré de jardins; puis ᶜAkôber, dont les maisons de terre noire ont le plus triste aspect; un village ruiné près duquel nous passons, c'est Mabiyé[1], que le gouvernement turc fit détruire, il y a une quarantaine d'années, parce qu'il avait refusé de payer l'impôt. Tawâni nous montre ses habitations éparses, situées

[1] Ce nom ne se trouve pas sur les cartes que j'ai entre les mains. Celle de Porter, *op. laud.*, marque l'emplacement des ruines.

au pied d'une haute colline sur le sommet de laquelle s'élève le dôme d'un wéli. Les poteaux du télégraphe nous indiquent la route d'Alep que nous croisons et que nous laissons pénétrer à gauche dans une échancrure de la falaise; c'est là que se trouve Djubb-ʿAdin. Quelques minutes après, le chemin s'infléchit sur la gauche le terrain cède brusquement sous nos pas et nous laisse voir les jardins de Maʿloûla. Un étroit passage au fond duquel coule un ruisseau d'eau vive, encaissé entre deux hautes murailles escarpées, donne accès au village lui-même.

Les maisons, de forme carrée, sont construites en pierre; la façade en est recouverte de cet enduit blanc qu'on nomme *ḥawwâra* حوارة (sorte de craie); elles s'étagent les unes sur les autres, accumulées dans cet étroit espace, et comme écrasées par les flancs de la montagne; des fragments de rochers accrochés à diverses hauteurs, et retenus dans leur course, font craindre à chaque moment qu'en se détachant subitement ils ne viennent détruire quelque maison et en faire périr les habitants. La vallée se bifurque, et le village s'étend également sur les deux branches de la fourche. A gauche, tout au haut de la montagne, on voit le couvent grec catholique de Mâr-Serkis; à droite, à mi-côte, les cellules blanchies à la chaux du couvent de Mâr-Thékla, qui appartient aux Grecs orthodoxes, semblent sortir du milieu des rochers. Dans les parois de la montagne, qui semble ici former un mur, on voit une multitude de tombes, sorte de niches creusées dans le roc, au bas desquelles est ménagée une place à peine suffisante pour y mettre un corps; d'autres excavations plus considérables sont composées d'une chambre au plafond de laquelle sont réservées des saillies trouées de façon à pouvoir y suspendre des lampes. Beaucoup de ces salles sépulcrales sont à moitié détruites par les pluies qui viennent ronger le roc; d'autres, mieux conservées, sont utilisées par les paysans d'aujourd'hui pour y faire le *dibs* ou mélasse de moût de raisin avec les produits des vignes qui croissent dans la montagne au-dessus du village.

Parmi les lourdes roches qui se sont détachées du massif, il en est une sur laquelle est sculpté un bas-relief aujourd'hui bien fruste, mais où l'on peut encore distinguer quatre personnages et un cinquième qui semble un enfant. Le haut du bas-relief est taillé en plein cintre. D'ailleurs rien n'y est plus assez distinct pour que l'on puisse chercher à s'expliquer le sujet de cette représentation. La tradition locale rapporte que l'ancienne ville, la *Maglada* de Ptolémée, était située près de l'emplacement occupé par cette roche, dans l'endroit où se trouvent aujourd'hui les *baïâdirs* بيادر ou aires où l'on bat les épis du froment.

Le petit ruisseau qui fertilise les jardins de Maʿloûla sort de deux sources différentes, situées, l'une au-dessous du couvent de Mâr-Serkis, l'autre à côté et en face du monastère des Grecs schismatiques. Elles offrent toutes les deux cette particularité qu'elles se trouvent sous la montagne, dans une sorte de cave où l'on pénètre par un long couloir sombre et étroit (il faut, pour pouvoir y passer, se tenir courbé et presque accroupi) taillé de main d'homme. Il est d'usage dans ce pays d'aller prendre des bains dans ces cellules mystérieuses; aussi nomme-t-on communément ces sources les *Hammâm* ou bains de sainte Thékla.

Après avoir parcouru environ un kilomètre au milieu des jardins, les eaux du ruisseau disparaissent pour former un peu plus loin la source de ʿAïn et-Tiné (du Figuier), qui a donné son nom au village y attenant et où poussent les seuls pistachiers de la contrée de Damas. Plus bas est la source nommée ʿAwéïnât (les petites sources), où sont encore quelques jardins avec de frais ombrages. Enfin, on trouve une vallée déserte qui descend vers Djéroud et Qoutéïfé, bourgades situées toutes deux sur la route des caravanes de Palmyre.

La grande curiosité de Maʿloûla, ce qui fait que depuis Burckhardt tous les voyageurs n'ont pas manqué de prononcer son nom, c'est qu'elle est le seul endroit de toute la Syrie (avec ses deux annexes de Djubb-ʿAdin et de Bakhʿa)

où l'on parle encore le syriaque. Nul n'ignore que l'araméen, après avoir été la langue vulgaire de la Syrie et de la Palestine pendant toute la durée de la domination romaine dans ces contrées (pour ne parler que des temps les plus rapprochés de nous), a totalement disparu devant la marche envahissante de la langue arabe, et qu'il faut aller jusqu'à Ouroumiyya pour y trouver le syriaque encore vivant. Maᶜloûla est, par un privilége singulier, restée seule en possession de ce dialecte de ce côté-ci du Tigre et de l'Euphrate[1]. Aucun des nombreux voyageurs qui ont signalé l'existence de cet idiome n'avait songé à prendre note des expressions qu'il entendait autour de lui et à en donner un vocabulaire; mais dans ces dernières années, M. Albert Socin, professeur de langues orientales à Bâle, a été passer six mois dans cette localité et a pu recueillir un vocabulaire complet[2]. Ce travail n'a pas encore vu le jour; il me sera donc permis de noter ici quelques mots entendus en courant, ou notés avec soin sous la dictée. Je ne me suis fié qu'à mon oreille; la transcription est aussi exacte que possible. Je me dispense en outre de faire aucun rapprochement philologique, laissant ce soin à de plus autorisés; je me contente de signaler quelques ressemblances avec des mots de l'arabe vulgaire n'appartenant pas à l'idiome classique :

Lahma « pain ».
Halba « lait caillé », nommé en ar. *lében*.
Basra « viande ».
Nokhchta[3] « morsure ».
Nochktha « baiser ».
Besnîtha « jeune fille ».
Chenîtha « femme ».

[1] Je ne saurais mieux faire que de renvoyer le lecteur à l'*Histoire des langues sémitiques* d'E. Renan, p. 268, 4ᵉ édit.

[2] Je tiens ces renseignements de la bouche même des paysans de Maᶜloûla. Si jamais ces lignes tombaient sous les yeux de M. Socin, je le prierais de me pardonner les erreurs involontaires que j'ai pu commettre.

[3] Le *t* ܬ dans les féminins se prononce comme le *th* anglais dur; cette particularité est plus remarquable dans la prononciation des femmes que dans celle des hommes.

Ghabrona « homme ».
Bestchôna « jardin ».
Gheldja « poule. »
Dikia « coq ».
Dabtcha « miel » (arabe دِبْس « mélasse de raisin »).
Khalpa « chien ».
Safrôna « moineau ».
Maranta « fuseau ».
Zefticha « fusil à deux coups » (cf. ar. vulg. جِفْت, plur. جُفُوت, du turc جفت).
Moïa « eau » (arabe vulgaire موى, موية *mouëï*, *môyé*).
Moïa karrisé « eau froide ».
Warta « rose ».
Khouppo « épine ».
Tchouth warta bila khouppo « il n'y a pas de roses sans épines ».
Khaukebtha « étoile ».
Noura « feu » ܢܘܪܐ.
Sinoïtha « plateau » (arabe vulg. صينيّة *ṣeniyyé*).
Nohra « lumière » ܢܘܗܪܐ.
Denpo « queue ».
Denpo errekh « queue longue ».
Sahra « lune ».
Khencha « messe ».
Khotchma « anneau ».
Karcho « argent ».
Besôna « garçon ».
Mechḥa « huile ».
Blota « ville ».
Ghechra « pont ».
Raïcha « tête ».
Idakh « ta main ».
Ghebinokh « tes sourcils ».
Ednokh « tes oreilles ».
Themmakh « ta bouche » (cf. arabe vulgaire de Syrie, ثُمَّك, de ثُمّ pour فُم).
'Arôba « coucher du soleil ».
Soustcha « jument ».
Chimcha « soleil ».
Marfaktha « oreiller, coussin ».

ADJECTIFS.

Yaïsa « bonne ».
Halya « belle ».
Errekh « long », *errikha* « longue ».
Kiôman « noirs ».
Rappan « grands ».
Kéïsa « jolie » (ar. vulg. de Syrie et d'Égypte, كُوَيِّس, même sign.).
Rakila « gracieuse ».
Khréïna « autre ».
Halitha « douce ».
Nechghila « occupée ».
Sallôla « fin, spirituel ».
Ibcḥell « beau ».
Zerôkan « bleus ».
Chôlan « roux ».
Az'or, plur. *ze'orán* « petit ».

VERBES.

Ôkhél « mangeant ».
Kim tidakh « enlève-les ».
Tach kallés « viens (un peu) », féminin.
Takh lôkha, féminin *tach lôkha* « viens ici ».
Zekhatar, fém. *zichetar* « va-t'-en ».

Mo bettakh, fém. *mobettéch* «que veux-tu?» *menni* «de moi».

Be'ich kelemtha «je veux (te) dire un mot» (arabe vulgaire, عاوز كلمة *'âwèz kilmé*).

Appi «donne», *appi nochktha* «donne-moi un baiser».

Cho bat ana «je ne veux pas».

Kom nzellakh «(lève-toi) allons» *apaïtha* «à la maison».

Takh lókha mallakh, fém. *tach lókha malléch* «viens (pour) que je te dise».

Ihmidz «j'ai vu».

Battéina «nous voulons».

Baḥém «il aime».

Nenzil «nous descendrons».

'Abar «entrez».

Kom attar nedmoukh «lève-toi, allons dormir».

Masakh «essuyer».

Chekôn «enlève-le».

Ko tarba, fém. *ki tarba* «dérange-toi».

Mecha «laver».

Chóthi «je bois».

Mo tchóthi «que bois-tu?».

Smoutchetar «taisez-vous».

Nzellakh «allons» (*'aeaïnót* «aux sources»; *lahachikiah*, arabe vulgaire الى السوق *lassa'i* «aux champs»).

Nappich «je te (fém.) donnerai».

Aïtha «donne».

Talla «elle est venue».

PARTICULES.

Baḥar «beaucoup».

Emhar «demain».

Hôch «maintenant».

Mo «quoi?».

Lina «où?» (avec mouvement).

Chou «ne... pas».

Ḥmaié «comment».

Kallès «un peu».

PRONOMS.

Hatch «toi».

Hattchi «moi».

Hodzi «celle-ci».

PHRASES.

Ekh tchóbi? «comment allez-vous?»

Páloch mabsouth «bien portant».

Ehda halya «une belle personne».

Ya habib lippi «ô aimé de mon cœur».

Ya kachiché llippi «ô aimée, etc.».

Aïnoek kiôman ou rappan «ses yeux sont noirs et grands».

Bartchilmôn ho besnitha «de qui est-elle fille?».

Ho chenitha «voici une femme».

Ana ghabrona raḥem lo besnitha «cet homme aime cette jeune fille».

Netchilmonón «de qui est-elle femme?».

IV.

NOCES DE PAYSANS À NEBK.

Yabroud est situé au centre d'un plateau que bornent au nord-ouest les chaînes sombres et dénudées de l'Anti-Liban, qui vont non loin de là s'abaisser et disparaître. Une eau vive, sortie des sources de Râs-el-Aïn, fait mouvoir avec rapidité la roue de bois d'une *noria* ناعورة, et prête de l'animation à l'entrée de la petite ville, assez maussade à cause de ses maisons construites en torchis, d'un gris uniforme et terne. Dans le dédale de ses petites rues, nous venons à passer devant l'église, dont les murs formés de belles et grandes pierres taillées attestent assez l'antiquité; on sait que c'est là le reste le plus important de la vieille *Iabruda*.

En sortant de la bourgade, dans les jardins, nous voyons se dresser les ruines silencieuses d'une église médiévale, nous semble-t-il; la tradition locale les appelle le château de Baudoin, *Qasr Berdâwil*.

Un chemin poudreux et pierreux nous amène, en traversant une contrée absolument déserte et sauvage, au gros bourg de Nebk. Une caravane de chameaux venue de Homs se repose sous l'ombre épaisse de quelques vieux arbres; il est midi, et la chaleur est intolérable; nous nous approchons de la source qu'on nous a dit se trouver là. Nous avons devant nous une ouverture carrée assez large, qui est le regard d'un aqueduc dont l'eau, coulant avec rapidité, passe en bouillonnant sous nos yeux. Cet endroit, qu'on nomme *Makhradj*, n'est en effet qu'une ouverture pratiquée dans la voûte d'un long canal souterrain, qui, dit-on, se prolonge très-loin vers l'est, dans la direction de Dèr-'Atiyé et de 'Aritèn: peut-être autrefois conduisait-il cette eau jusqu'à Palmyre. Rien n'est plus curieux et plus intéressant que de voir ce canal, quand on songe que les eaux des collines environnantes y ont, depuis des siècles, coulé sans interruption. Un beau khan en ruines nous fait souvenir que Nebk est l'une des principales stations

de la route d'Alep. Mais aujourd'hui les caravanes ne peuvent plus guère profiter de cet édifice délabré. Le couvent grec catholique n'est point un monument, mais une construction très-simple, où il n'y a rien de remarquable. La seule curiosité que contienne l'église est une relique de Mâr-Tôma El-Habachi (saint Thomas l'Abyssin) enchâssée dans une main en argent. Des fenêtres de la grande pièce qui sert de salon à l'évêque de Homs, quand il séjourne à Nebk (nous lui fîmes une visite), on a une vue très-étendue sur le désert qui se trouve au pied des contreforts et des derniers versants de l'Anti-Liban. A deux heures de marche environ, une large bande verte nous indique les jardins qui entourent Dèr-'Atiyé. Au delà, les crêtes du Djabal-Charqî s'abaissent pour disparaître bientôt entièrement.

Une série de coups de fusil tirés dans l'intérieur du village nous annonce le commencement de la fête où nous sommes invités. A la porte de la petite maison qu'habite la fiancée, des paysans descendent de cheval; ce sont eux qui annonçaient tout à l'heure si bruyamment leur arrivée. Les habitants de ces hauts plateaux, grâce à l'air sain et pur de ces régions, jouissent d'une santé inaltérable; en outre, leur stature de géant, leurs membres bien proportionnés, leurs traits réguliers, en font une des plus belles populations de la Syrie. Les femmes, de taille beaucoup plus médiocre, sont aussi remarquables pour l'agrément de leur visage.

Nous entrons; dans l'étroite cour qui précède le logis, les invités sont accroupis sur des nattes, en cercle, sur plusieurs rangs de profondeur; l'un d'eux frappe en cadence la *derbakké* (tambourin), un autre marque le rythme d'une façon tout à fait primitive, en laissant retomber une tige de métal sur un chaudron de cuivre emprunté à la batterie de cuisine. Au centre, des femmes à l'accoutrement pittoresque, formant une ronde, frappent en cadence la terre de leurs pieds. Leur vêtement de fête consiste en un dolman à longs pans descendant jusqu'aux genoux, en drap bleu de ciel, sur lequel sont brodées des arabesques d'or d'un goût fort sobre; le large

pantalon aux couleurs voyantes complète le costume; leur visage est encadré d'ornements de cuivre qui couvrent le front jusqu'aux oreilles. La ronde qu'elles forment n'est autre que la *dabké*, dont j'ai eu occasion de parler à propos de Séïdnâya. Quelques instants après, le cercle se rompt; et à tour de rôle, paysans et paysannes viennent danser des pas seuls devant les spectateurs attentifs, à la lueur fumeuse de quelques chandelles. Cette danse simple et sans apprêts, cette originalité non cherchée et de bon goût formait le seul charme de cette fête champêtre; mais c'était assez pour intéresser des étrangers à ce spectacle nouveau pour eux.

Minuit ! Il est temps de partir, car nous voyageons de nuit pour éviter les chaleurs de la journée. Une demi-heure plus tard nos chevaux sont sellés, et nous passons sans transition de la clarté et du bruit de la fête à l'obscurité et au silence profond de ces régions désertes.

V.

TRADITIONS POPULAIRES À BAALBEK.

Tous les voyageurs qui chaque année foulent le sol de la Syrie croiraient manquer à tous leurs devoirs, s'ils n'accomplissaient pas le pèlerinage des ruines d'Héliopolis. En vérité, ce serait à tort qu'on regretterait une visite aux vestiges de ces splendides monuments; l'enthousiasme des Européens qui retrouvèrent Baalbek n'a pas cessé d'être éprouvé par tous ceux qui vont encore visiter le temple du Soleil. Mais il est un côté curieux qu'on a toujours laissé dans l'ombre, parce qu'il ne méritait pas la peine qu'on s'en occupât, ou plutôt, parce que personne n'a eu l'occasion d'en avoir connaissance: je veux parler des très-curieuses légendes qui courent parmi les habitants actuels de Baalbek sur les origines et l'histoire du temple. Je n'ai pas besoin de prévenir le lecteur que nous allons pénétrer sur le terrain du fantastique. Je laisse à d'autres le soin de démêler, parmi les absurdités de ces récits populaires, le fonds vraisemblable sur lequel l'imagination des

Syriens a bâti des légendes aussi éloignées de la vérité historique.

Le fameux temple du Soleil est désigné, par les habitants de Baalbek, sous le nom d'*El-Qal'a*, la Forteresse; et en effet c'en fut une des plus importantes de la Syrie centrale, pendant toute la durée du moyen âge. Mais jamais il ne viendra à l'esprit d'un indigène qu'il y eut là autrefois un temple païen; depuis que la tradition existe, ces ruines sont celles d'une citadelle, et l'imagination du peuple supprimant le temps et l'histoire, il s'ensuit que cette citadelle a toujours existé sous cette forme. Inutile de dire que Salomon l'avait bâtie; mais n'est-il pas curieux de voir réapparaître tout à coup le nom du célèbre sage, qu'on croirait oublié du reste de la Syrie? Vous ne savez sans doute pas comment et pourquoi cette forteresse était inexpugnable. C'est ici que l'imagination enfantine des habitants se donne librement carrière. Le talisman qui protégeait la cité, le palladium qui défendait ses murs, c'était un miroir ardent..... Oui, les miroirs d'Archimède tout étonnés de se retrouver en pleine Syrie! Placé au haut des murs de la belle construction militaire arabe qui est située immédiatement devant la porte du petit temple, ce miroir montait et descendait comme une trappe, à l'aide d'une machine, dans un espace vide fort étroit, pratiqué au-dessus de la porte du susdit édifice, dans l'épaisseur du mur. Il est assez difficile de deviner à quoi a pu servir l'espace en question, que l'on dirait réservé à une herse ou à une trappe qui se serait abaissée devant l'entrée de cette construction; mais l'imagination des habitants du pays y voit l'emplacement où l'on faisait manœuvrer le miroir, qui, dernier détail, était de verre et non de métal!

Cette huitième merveille du monde, que les annalistes ont négligé de mentionner dans l'histoire, et dont la tradition a fort heureusement conservé le souvenir, défendait donc les approches du Capitole syrien, en brûlant à des distances incroyables tout ennemi qui s'approchait pour attaquer la ville. Cela dura pendant des siècles, et Baalbek, munie de ce pré-

cieux engin de défense qui laissait bien derrière lui nos canons modernes, aurait toujours vu son enceinte rester vierge, si un Poliorcète quelconque, plus malin que les autres, ne s'était avisé d'un stratagème qui réussit. C'était bien simple; mais vous savez que les idées simples sont celles qui se présentent le plus difficilement à l'esprit de l'homme, témoin cette histoire apocryphe, mais bien vraie de l'œuf de Colomb! Cette merveilleuse idée consistait à rassembler tout le bois que l'on pouvait trouver dans le territoire de la ville, vignes, oliviers, arbres de haute futaie, peu importait, à en faire un gigantesque bûcher, et à y mettre le feu; ce qui fut fait. Bientôt la chaleur dégagée par ce foyer qui entourait toute la ville devint si intense, que notre miroir de verre n'y put tenir; un craquement se fit entendre, et ses destins furent achevés; il tomba, brisé en mille pièces. Le palladium une fois détruit, la cité ne tarda pas à être emportée d'assaut; et depuis, personne ne sut plus refaire cette merveille que la guerre avait détruite, comme tant d'autres choses.

La forme badine sous laquelle je viens de rapporter cette mirifique histoire ne doit pourtant point faire penser au lecteur que j'aie voulu me moquer de lui; je n'ai fait que raconter, sans pourtant pouvoir m'empêcher de plaisanter, ce qu'un paysan de Baalbek m'avait dit fort sérieusement. Y aurait-il quelque vieux mythe païen déguisé sous ce vêtement fantastique, quelque souvenir confus du culte de Baal, quelque allusion obscure à une légende de l'antique ville du Soleil? Je laisse à d'autres ces recherches si fort à la mode. Si la théorie de la persistance des traditions est infaillible, la curieuse histoire du miroir doit cacher quelque trace des vieilles fables de la Cœlésyrie.

Sur le sommet d'une colline détachée de la masse de l'Anti-Liban et qui s'élève au-dessus de la ville, non loin des ruines d'une petite mosquée, est creusée dans la terre une vaste citerne, dont les parois, en forme de cylindre, vont en se rapprochant de plus en plus à partir des deux tiers de la hauteur, à peu près comme serait le moule d'un gigantesque obus.

Une ouverture percée dans le rocher à la partie supérieure permet d'y plonger le regard; on voit que les parois sont enduites de stuc ou d'une composition analogue. Cette citerne, qui est complétement à sec aujourd'hui, a été transformée par l'imagination des paysans en un four à cuire le pain; de là vient son nom de *Tannour el-koffâr* (four des païens), que les chrétiens de Baalbek ont de nouveau changé en *Tannour el-fokhâr* « four à poteries ». Il est vrai que la situation insolite de cette citerne au sommet d'une colline isolée, où l'eau s'amasserait difficilement, n'a pas pu suggérer aux habitants actuels d'Héliopolis la véritable destination de cette excavation. A Medjdel-ʿAndjar, village situé non loin de l'emplacement de l'antique Chalcis du Liban (dont il ne reste que des traces à peine visibles), sur les flancs d'une colline que couronnent les restes informes d'un temple païen, se trouve une citerne exactement semblable et placée dans la même situation, à mi-côte. Position remarquable et singulière, puisqu'il est difficile de s'imaginer que les eaux du ciel puissent s'y réunir en assez grande quantité pour remplir ce réservoir.

(La fin à un prochain numéro.)

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XII, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



Le Gérant :

Barbier de Meynard.

